PROC. 021927/95-09
S/D
INV/25

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Museu Nacional

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

13954

Marco Antonio Teixeira Gonçalves

Um Mundo Inacabado

Cosmologia e Sociedade Pirahã(Povo da Amazônia meridional)

Rio de Janeiro

1995

ANTROPOLOGIA/MN
296

187780

Marco Antonio Teixeira Gonçalves

Um Mundo Inacabado

Cosmologia e Sociedade Pirahã(Povo da Amazônia meridional)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Rio de Janeiro

1995

AGRADECIMENTOS

Várias pessoas e algumas Instituições ajudaram a tornar possível esta tese.

CNPq, Capes, Finep, Anpocs, SR-2/UFRJ, Fundação Universitária José Bonifácio e Fundação Ford possibilitaram materialmente a realização deste trabalho, seja no período dos cursos, seja no período em que estive entre os Pirahã.

O professor Eduardo Viveiros de Castro, na qualidade de orientador, contribuiu de várias maneiras, com idéias, críticas, sugestões, incentivo e formação em etnologia. Agradeço-lhe ainda a oportunidade de participar do Projeto "Etnografia e modelos analíticos: tipos de estrutura social na Amazônia meridional"(Finep/PPGAS/MN/UFRJ), sob sua coordenação.

A professora Yonne Leite acompanhou de perto toda a pesquisa e contribuiu muito para minha formação acadêmica.

Meus colegas do Museu Nacional, do "Grupo de Etnologia" discutiram com interesse e seriedade o trabalho. Agradeço a Andréa de Oliveira Castro, Aparecida Vilaça, Carlos Fausto, Márcio Silva, Márnio Teixeira Pinto e Tânia Stolze Lima.

Sou grato a meus colegas do Departamento de Ciências Sociais do IFCS-UFRJ, especialmente a: Alice Rangel de Paiva Abreu, Ana Maria Galano, Bila Sorj, Elina Peçanha, Gláucia Villas Bôas, José Reginaldo Santos Gonçalves, José Ricardo Ramalho, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Maria Lina Leão Teixeira, Maria Rosilene Barbosa Alvim, Neide Esterci, Peter Fry e Yvonne Maggie.

Andréa Oliveira Castro fez uma leitura cuidadosa da primeira versão. José Reginaldo Santos Gonçalves leu, ouviu e discutiu alguns trechos, sempre colaborando com sugestões. Aparecida Vilaça sugeriu comparações, a partir das referências bibliográficas, o que inspirou algumas notas de rodapé, ajudando a elucidar o material Pirahã. Márnio Teixeira Pinto contribuiu em muitos momentos com sugestões e incentivo.

José Carlos Levinho me fez descobrir os Pirahã e o caminho até eles.

Klinton Senra, à época meu orientando de iniciação científica, fez o levantamento do material histórico referente aos Mura e aos Pirahã. Gérson Robson dos Santos e Daniel Keller, na qualidade de assistentes de pesquisa, acompanharam-me em uma das viagens de campo.

Na Amazônia, Daniel e Keren Everett não só ofereceram sua hospitalidade, mas também informações valiosas sobre a língua Pirahã. Wanderlei e Socorro, missionários do Cimi, contribuíram de todas as formas possíveis para melhorar minha estadia na região do Maici.

Marta Amoroso, Lúcia Hussak Van Velthen e Márcio Meira mostraram-se interessados pelos Pirahã.

Nádia Farage me deu oportunidade de apresentar uma versão dos últimos Capítulos da tese, em um *workshop* sobre Etnologia, na Unicamp. Na mesma ocasião, Joanna Overing levantou importantes questões sobre o tema.

Anna Maria Leão Teixeira fez o copidesque, reparando as falhas e imprecisões da escrita.

Romana foi interlocutora privilegiada. Ajudou-me com idéias, críticas, copidesque, carinho e afeto.

Agradeço aos Pirahã que foram informantes excepcionais, amigos formidáveis, socializadores exemplares e anfitriões inigualáveis. Tenho uma dívida de gratidão para com eles.

RESUMO

A tese é uma etnografia geral, com ênfase na cosmologia, sobre a sociedade Pirahã, povo de língua Mura que habita o sudoeste do estado do Amazonas.

O trabalho fornece informações sobre a região habitada, a população, a língua, a ocupação histórica da área cultural Tapajós-Madeira. Aborda a construção, classificação e atuação no espaço e tempo cotidiano(a sazonalidade, época da seca e época da chuva), da vida e da morte e do ritual; trata da organização social e do parentesco, enfocando a estruturação dos grupos residenciais, a terminologia e o casamento.

Apresenta a cosmografia descrevendo os seres que ocupam os distintos patamares do Cosmos: os *abaisi*, os *ibiisi*, os *kaoaiboge* e *toipe*. Pela relação que estabelecem entre si, esses seres propõem uma série de questões fundamentais, descortinando, assim, uma complexa percepção do mundo. Em suas definições, surgem idéias sobre corporalidade, temporalidade, a concepção do homem, a relação entre os homens, os animais e os vegetais, a morte e a escatologia, acontecimento e estrutura, predação e contra-predação.

Interpreta as narrativas oníricas relacionadas à cosmologia, evidenciando como o mundo surge representado nos sonhos. Os sonhos, campo privilegiado para que as diferenças entrem em operação, produzem discursos e provocam acontecimentos no mundo da vigília, estabelecendo contato entre os seres dos demais patamares do Cosmos e os Pirahã; do mesmo modo, põem em relação os animais e os homens, os Pirahã e os demais habitantes de seu patamar: outros índios e os brancos.

Finalmente, apresenta a percepção sobre os animais e vegetais e as interações possíveis entre os homens e esses seres do Cosmos.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS 3
INTRODUÇÃO 8

CAPÍTULO I
LOCALIZAÇÃO E REFERÊNCIAS 15
A região habitada 15
Língua 17
População 18
A área cultural Tapajós-Madeira 19

CAPÍTULO II
TEMPOS E ESPAÇOS 39
O tempo e o espaço cotidiano 39
A sazonalidade 43
Época da Seca 43
Época da Chuva 62
O tempo e o espaço da vida e da morte 69
O tempo e o espaço do ritual 73

CAPÍTULO III
ORGANIZAÇÃO SOCIAL E PARENTESCO 75
Os grupos e os arranjos residenciais 75
A terminologia de parentesco 80
O casamento 92

CAPÍTULO IV
COSMOGRAFIA 113
A Morte da Lua 113
Os patamares 119

CAPÍTULO V
OS SERES DO COSMOS 139
Abaisi 139
Kaoaiboge e Toipe 158
Ibiisi 177

CAPÍTULO VI
ETOIBII: "O SANGUE DO SEXO" 192

CAPÍTULO VII
O MUNDO NOS SONHOS 206
Sonho/Acontecimento 209
Sonhando nos Patamares 213
Sonhando com Sexo e criando a Afinidade 224
Sonhando com os Animais 228

Sonhando com os Inimigos e os Estrangeiros 240
CAPÍTULO VIII
DISTORÇÕES E REFLEXOS 248
Olhando os animais 248
A "fala e as canções" dos animais 262
A ligação entre os animais: os laços de filiação 269
Olhando os vegetais 273

CAPÍTULO IX
O UNIVERSO DA PREDAÇÃO 278
Agressor/Vítima e Vítima/Agressor 278
Os resíduos da vítima no agressor 296
O xamanismo e as transformações das presas 300

CONCLUSÃO
BIBLIOGRAFIA 315

ANEXOS
Apêndice Lingüístico 331
Desenhos dos Animais 334

INTRODUÇÃO

O objetivo desta tese é a descrição etnográfica sobre o modo de vida e a cosmologia da sociedade Pirahã, povo de língua Mura que habita o sudoeste do estado do Amazonas.

A definição de cosmologia, tal qual formulada para se entender as sociedades das terras baixas da América do Sul[1], envolve um conjunto de fenômenos, cuja heterogeneidade amplia sobremaneira seu alcance. A cosmologia, o modo pelo qual os membros de uma sociedade constroem seu Universo, pensam sobre si próprios e os demais seres do Cosmos, "(...)se expressa mais do que em pensamentos abstratos de mentes divagantes; coisas materiais e relações humanas são, também, expressões de princípios que podem ser manifestos como pensamentos abstratos"(Seeger, 1981:21). Para uma interpretação da sociedade Pirahã, essa definição de cosmologia é operacional porque cria um novo plano, ao estabelecer uma ponte entre o "metafísico" e o "sociológico", e por não hierarquizar esses domínios. Nesse plano, as ações revelam a importância do ato(seja no discurso do xamã, em um sonho, na construção das relações sociais concretas, na interação com os seres da natureza) na constituição da cosmologia.

Para os Pirahã, o Universo não é criado somente por princípios e pensamentos abstratos, enquanto contemplação que estabelece uma ordem estável no mundo. As relações sociais, os acontecimentos, as coisas materiais são a base e aquilo que constitui a cosmologia. Dessa perspectiva, o estar no mundo é sempre algo interativo: contato, causa, efeito; algo que é, por definição, experimentado. Sob um aspecto, o mundo é visto enquanto relação entre os seres que o povoam: deuses, homens - vivos e mortos -, animais, vegetais e coisas, numa troca incessante, porém, desigual(implicando perdas e ganhos) de substâncias, bens, mulheres, sociabilidade e hostilidade.

Neste sentido, o trabalho procura perceber de que forma e por meio de quais conceitos os Pirahã constroem sua visão de mundo: desde o universo da subsistência e do parentesco até a percepção das substâncias, dos sonhos e dos seres que habitam o Cosmos. Busca-se, assim, apreender os conceitos

[1]Cf., especialmente, Seeger, 1981:cap.1; Da Matta *et alli*, 1987; Descola, 1989; Viveiros de Castro, 1991.

fundamentais, estruturantes, da cosmologia e de que modo são vivenciados pelos Pirahã em contextos diversos da vida social. A partir deste ponto de vista é que se articula a etnografia, procurando perceber a cosmologia enquanto construção permanente, como passível de ser transformada, alterada, dependente da ação no mundo. Neste contexto de criação, alteração e constituição da cosmologia, destacam-se, em primeiro plano, as ações, entendidas aqui como linguagem simbólica capaz de tornar o mundo apreensível, ao mesmo tempo que explicitam os princípios pelos quais ele pode ser classificado.

A predação tem um lugar privilegiado neste esquema conceitual, pois, presentifica os princípios da cosmologia na vida social . Ao colocar em relação os seres e as coisas, altera suas formas, inverte seus papéis, criando e recriando um mundo que se apresenta sempre inacabado, em um eterno processo de construção: o xamã viaja até os patamares do Cosmos para descobrir a cosmologia; os seres do Cosmos se comunicam, entram em contato, alteram-se e transformam-se através de complexas relações; a interação entre os seres humanos e a natureza é produtiva: pode transformar os homens em deuses ou, simplesmente, engravidar as mulheres, reproduzindo a sociedade; os vivos e os mortos "trocam irmãs"; os deuses matam os homens e estes matam os animais que, por sua vez, se vingam dos homens pelos danos que sofreram; a mulher, através da relação sexual, preda o homem, retirando a substância vital de seu organismo; os sonhos, compostos por cadeias de ações, põem em operação e exacerbam esta forma de representar o mundo, articulam todos os domínios cósmicos, colocando os seres em relação. Deste modo, a cosmologia é dependente de alguém que a viva, que a experimente, para que possa ganhar estatuto de discurso organizado.

O presente trabalho se insere em um projeto[2] mais amplo, procurando cobrir determinadas sociedades que, até o momento, não tinham sido objeto de investigação etnológica sistemática. Os Pirahã se situam neste contexto, e assim, o trabalho de pesquisa entre eles procurou cobrir temas que parecem

---

[2]A partir de 1985, sob orientação do professor Eduardo Viveiros de Castro, um grupo de alunos do PPGAS-Museu Nacional/UFRJ desenvolve um projeto de pesquisa que objetiva a descrição etnográfica de sociedades indígenas pouco conhecidas: Arara(Mário Teixeira Pinto), Waimiri-Atroari(Márcio Silva), Wari'(Aparecida Vilaça), Juruna(Tânia Stolze Lima) e Parakanã(Carlos Fausto). As principais linhas de investigação do projeto dividem-se em dois grandes temas: descrição e análise teórica dos sistemas de parentesco e aliança; descrição e interpretação de sistemas cosmológicos(Cf. Viveiros de Castro, 1992).

cruciais na construção da sua etnografia. Numa primeira instância, entre 1986 e 1988, investiguei o sistema de nominação enquanto fio condutor que possibilitaria acesso às principais concepções cosmológicas. A despeito de os nomes próprios ocuparem um lugar destacado e serem um ponto de amarração, outros temas foram abordados: organização social, ritual, escatologia, canibalismo, guerra, cosmografia. A primeira ordenação do material resultou na dissertação de mestrado intitulada "Nomes e Cosmos: Uma descrição da Cosmologia e da Sociedade Mura-Pirahã"[3], apresentada ao PPGAS-MN em 1988. A partir de 1989, como aluno do curso de doutorado, dei continuidade à pesquisa, procurando, desta vez, realizar uma descrição etnográfica mais completa sobre a sociedade e cosmologia, aprofundando temas e questões que haviam sido tratados na dissertação de mestrado. Os resultados do novo investimento apresentam-se, agora, sob a forma desta tese de doutorado.

O Capítulo I, Localização e Referências, procura fornecer informações introdutórias sobre a região habitada, a população, a língua e a ocupação histórica da área cultural Tapajós-Madeira.

O Capítulo II, Tempos e Espaços, aborda a construção, classificação e atuação no espaço e tempo cotidiano(a sazonalidade, época da seca e época da chuva), da vida e da morte e do ritual.

O Capítulo III trata da organização social e do parentesco, enfocando a estruturação dos grupos residenciais, a terminologia e o casamento.

O Capítulo IV apresenta a cosmografia. Descreve e analisa uma narrativa que aborda "A morte da lua", fenômeno causado pela ação do homem que faz emergir a diferença no mundo, inscrevendo, também, o lugar da predação no sistema de pensamento Pirahã. "A morte da lua" enseja a recriação do Universo, estabelecendo os lugares de presa e predador em um mundo que será, a partir de então, povoado por diferenças. Percorre-se este espaço das diferenças, os patamares, procurando evidenciar os princípios estruturantes da cosmologia.

O Capítulo V descreve os seres que ocupam os distintos patamares do Cosmos: os *abaisi*, os *ibiisi*, os *kaoaiboge* e *toipe*. Pela relação que estabelecem entre si, esses seres propõem uma série de questões fundamentais,

---

[3]Parte deste material foi publicada em livro: "O significado do nome: cosmologia e nominação Pirahã", Sette Letras, 1993.

descortinando, assim, uma complexa percepção do mundo. Em suas definições, surgem idéias sobre corporalidade, temporalidade, a concepção do homem, a relação entre os homens, os animais e os vegetais, a morte e a escatologia, acontecimento e estrutura, predação e contra-predação.

O Capítulo VI destaca a importância da substância *etoibii*("o sangue do sexo") na construção da diferença no Cosmos, bem como acentua sua importância enquanto operadora da diferença entre os sexos. Desta forma, procura abordar a diferença sob outro ângulo: da perspectiva dos homens e das mulheres nas suas relações mais abrangentes com os demais elementos do Cosmos.

O Capítulo VII procura descrever e interpretar as narrativas oníricas relacionadas à cosmologia, evidenciando como o mundo surge representado nos sonhos. Os sonhos, campo privilegiado para que as diferenças entrem em operação, produzem discursos e provocam acontecimentos no estado de vigília, estabelecendo contato entre os seres dos demais patamares do Cosmos e os Pirahã; do mesmo modo, põem em relação os animais e os homens, os Pirahã e os demais habitantes de seu patamar: outros índios e os brancos.

Os Capítulos VIII e IX apresentam a percepção sobre os animais e vegetais e as interações possíveis entre os homens e esses seres do Cosmos.

* * *

A atividade de pesquisa entre os Pirahã foi iniciada em 1986 e concluída em 1991, data da última viagem, somando um total de 17 meses de trabalho de campo, divididos em seis viagens(sete meses em 1986, quatro meses em 1989, três meses em 1990 e três meses em 1991).

Ouvi falar dos Pirahã em 1984, quando meu amigo José Carlos Levinho, antropólogo da Fundação Nacional do Índio - Funai, retornou da viagem que fez ao grupo para obter dados a fim de elaborar uma proposta de demarcação. Suas informações foram estimulantes, o que me animou a trabalhar com estes índios. Os Pirahã vieram ao encontro da proposta de trabalho que meu orientador delineara, ao formular um projeto que pretendia estudar algumas das

sociedades indígenas da Amazônia meridional. Encontrar uma sociedade vinculada à nação Mura, praticamente monolíngüe e mantendo as bases de sua cultura, era, no mínimo, instigante. As pessoas que conheceram os Pirahã referiam-se ao difícil acesso à região onde vivem e ao seu isolamento da sociedade brasileira. Diziam que, a não ser pelos poucos regatões que cruzavam seu território na época da chuva, os Pirahã não tinham contato com os brancos a maior parte do ano. Alertaram-me quanto à língua que, por ser tonal, parecia apresentar grandes dificuldades ao aprendizado.

A partir de 1985, comecei a me preparar para o trabalho de campo. Iniciei a leitura das duas teses de Daniel Everett e dos vários artigos publicados sobre a língua Pirahã, na tentativa de compreendê-la de um ponto de vista formal. Em janeiro de 1986, parti para a primeira viagem de campo. O trajeto para os Pirahã foi o seguinte: Rio-Porto Velho, onde se toma um barco(linha Porto Velho-Manaus) para descer o Madeira. Após um dia e meio de viagem, salta-se na Vila de Auxiliadora, de onde se prossegue em embarcação fretada, subindo o Marmelos e o Maici, até alcançar a primeira aldeia Pirahã, decorridos três dias.

A primeira viagem à terra Pirahã coincidiu com o momento em que a Funai organizava uma expedição para vacinar os índios. Eu e uma enfermeira da Funai partimos de Humaitá, numa embarcação fretada, e viajamos mais de 13 dias de barco por todo o território Pirahã. Pude fazer um reconhecimento geral da população, desde a embocadura do Maici até as proximidades da Transamazônica, e escolher qual seria o lugar mais indicado para a realização da pesquisa. A escolha para trabalhar com o grupo do baixo Maici se fez a partir de dois dados objetivos: os índios de lá têm maior conhecimento do português e esse local é o mais próximo(quatro dias de barco de Porto Velho) das populações regionais.

Levando-se em conta a cultura material Pirahã e o isolamento geográfico de suas aldeias, pode-se dizer que o trabalho de campo não é fácil de ser realizado. Viver em aldeias sem casas sólidas, em um espaço reduzido, espremido entre a floresta e o rio, não constitui uma das melhores opções para a feitura do trabalho de campo. Por outro lado, a simpatia dos Pirahã e sua singularidade sócio-cultural surpreendem e cativam um estrangeiro. Foi com esse espírito que me fixei entre os Pirahã naquele inverno amazônico de 1986, ali retornando por mais cinco vezes.

Em cada uma das viagens, fiquei em um local diferente, mas sempre acompanhando o mesmo grupo, ou pelo menos parte dele, com o qual iniciara a pesquisa. Tal conjunto era conhecido pelos regionais como o grupo do "Bernardo", nome brasileiro de Kohoibiihi, principal informante do Summer Institute of Linguistics- SIL, nos seus quase 25 anos de atuação entre os Pirahã. Kohoibiihi e seus parentes foram extremamente receptivos a meu trabalho. Construíram uma pequena casa, onde passei a morar, e começaram a colaborar no meu processo de socialização: desde o aprendizado da língua, às técnicas de pesca e ao ensino de temas que julgavam fundamentais para o meu conhecimento.

Os Pirahã, ao lado dos quais vivi, têm muita experiência - adquirida com os membros do SIL - em prestar informações. Designam este "trabalho" de *kapigakagakatse*("fazer papel") e possuem a noção exata do que significa ser um informante: aquela pessoa que repete inúmeras vezes a mesma frase, que sabe avaliar o grau de dificuldade do pesquisador com sua língua, que introduz temas de interesse do pesquisador e que tem a paciência de ficar sentada, horas a fio, gerando informações.

Nesse sentido, os Pirahã organizaram o meu trabalho de campo: designavam informantes que se revezavam nas sessões de trabalho e, quando percebiam qualquer abatimento meu diante das enormes dificuldades com a sua língua e cultura, intensificavam o ensino. Assim, grande parte da pesquisa foi realizada a partir de entrevistas e conversas formais com oito informantes, destacando-se três(Hiabi, Ahoetoi e Kohoibiihi), que foram os principais, pois deles obtive a maior parte das informações.

Se a vida material entre os Pirahã é precária e, às vezes, insuportável para um estrangeiro, a relação com as pessoas é extremamente agradável e prazerosa. Os homens são, sem exceção, simpáticos, sempre risonhos e receptivos. As mulheres se comportavam de forma reservada quanto à minha pessoa. Somente decorridos quatro anos desde a primeira viagem, uma mulher Pirahã veio falar comigo. Depois desse episódio, outras passaram a falar, a pedir determinados bens, mas jamais permitiram entrevistas e nunca foram informantes. Minhas informações sobre os Pirahã foram, por conseguinte, obtidas somente através dos homens.

Os Pirahã não impõem aos estrangeiros o seu modo de vida; sabem conviver com a diferença. Outras culturas não lhes parecem tão atraentes. Interessam-se, principalmente, pelo que se refere à sua cultura e ao que constitui o seu mundo. Parece ser este o fator que lhes possibilitou atravessar séculos de contato e, ainda, manter sua vida cultural.

A cada dia, os Pirahã revelavam-se ótimos informantes. Demonstravam disposição para conversar sobre qualquer assunto. Não se irritavam com minha ignorância. O interesse, o afeto, a paciência, a dedicação, a disponibilidade para ajudar, tornaram-se fatores decisivos para minha permanência e pesquisa entre eles.

CAPÍTULO I
LOCALIZAÇÃO E REFERÊNCIAS

A região habitada

Os Pirahã, falantes da língua Pirahã, da família Mura, habitam um trecho das terras cortadas pelo rio Marmelos e quase toda a extensão do rio Maici, no município de Humaitá, estado do Amazonas [4]. O Maici é formador do Marmelos, tributário na margem esquerda do rio Madeira. Os períodos de seca e de chuva provocam alterações importantes na ocupação dessa região. O Marmelos é um rio largo, de águas pretas, cujas margens apresentam mata exuberante, árvores frondosas, típica vegetação de floresta tropical. Na época da seca, despontam praias de areia branca, intercaladas por blocos de rochas e ilhas, em toda sua extensão. Em determinados trechos, a navegação só pode ser feita por pequenas embarcações. No período da chuva, a água invade a floresta, formando extensos igapós, que deixam aparecer somente as copas das árvores e as "terras altas". Subindo o rio Marmelos, depara-se com um longo trecho em linha reta, denominado "Estirão Grande", início do território Pirahã. No local, foi encontrado por Nimuendajú, na década de 20, um agrupamento Pirahã(Cf. Nimuendajú, 1982a:117) e, em 1959, um missionário do SIL ali estabeleceu uma Missão, por considerá-lo uma área de habitação Pirahã[5](Cf. Henrichs, 1964).

Prosseguindo na mesma direção, mais à frente, junto à embocadura do rio Maici, encontra-se uma das principais praias do Marmelos. Distinguindo-se por sua extensão e beleza, é um ponto estratégico para habitação, uma vez que dá acesso à exploração dos dois rios[6]. Cruzando a boca do rio Maici, ainda no Marmelos, passa-se por inúmeras praias, lagos, igarapés e pelos rios Juqui e

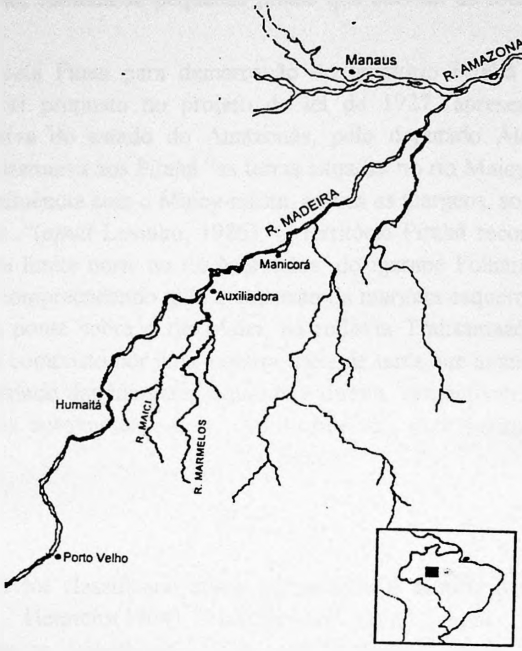
---

[4]As localidades mais próximas ocupadas por regionais são Pau Queimado e Santa Luzia, no rio Marmelos. Desta última localidade atinge-se, por terra, um varador que liga o Marmelos ao Madeira, a Vila de Nossa Senhora de Auxiliadora, na margem direita do Madeira. Esta povoação situa-se entre as cidades de Manicoré e Humaitá.

[5] Embora hoje os Pirahã não mais residam nesse local, até 1991, costumavam fazer expedições de pesca na época do verão, acampando por alguns dias em suas praias. Atualmente é habitado por remanescentes Tenharim casados com regionais.

[6]Em 1921, Nimuendajú registra a existência de uma aldeia no mesmo local(Cf. 1982a:117). Oliveira(1978), em 1973, encontra aí um agrupamento, na época do verão.

Sepoti. Este último demarca os limites do território Pirahã, visto que as referências topográficas e toponímicas esgotam-se em suas adjacências.



O Rio Maici é estreito e profundo, de águas muito mais frias que as do Marmelos, de um tom verde escuro, reflexo da floresta que se adensa em suas margens. Na travessia, avistam-se centenas de castanheiras em toda a sua extensão. A ocupação neste rio se faz desde a embocadura até as proximidades da cabeceira; a ponte que o cruza na rodovia Transamazônica, distante 90 quilômetros da cidade de Humaitá, delimita o território Pirahã. O Maici é o lugar das terras altas, pontos estratégicos para a exploração dos seus 17

castanhais[7]. No verão, formam-se pequenas praias que servem de locais para habitação.

A área eleita pela Funai para demarcação do território Pirahã não se diferencia do que foi proposto no projeto de lei de 1927, apresentado à Assembléia Legislativa do estado do Amazonas, pelo deputado Alexandre Carvalho Leal, que destinava aos Pirahã "as terras situadas no rio Maicy, desde a sua foz até sua confluência com o Maicy-mirim, ambas as margens, sobre seis kilómetros de fundo..."(*apud* Levinho, 1986). O território Pirahã reconhecido pela Funai tem o seu limite norte no rio Marmelos: do igarapé Folharal até o igarapé Água Azul, compreendendo toda a extensão da margem esquerda deste rio; o limite sul é a ponte sobre o rio Maici, na rodovia Transamazônica; o limite leste e oeste é composto por uma extensa faixa de terra que avança mais de 8 quilômetros partindo das margens esquerda e direita, respectivamente. A região proposta soma aproximadamente 400.000 hectares num perímetro de 410 quilômetros.

Língua

A língua Pirahã foi classificada como pertencente à família Mura por Nimuendajú(1982a). Henrichs(1964) classificou-a como tonal. Everett analisou-a em inúmeros trabalhos(Cf.1979, 1983, 1985a, 1985b, 1986a, 1986b)[8]. *Apaitsiiso*("aquilo que sai da cabeça") é como os Pirahã se referem à sua língua. Uma língua tonal caracteriza-se por lançar mão de recursos supra-segmentais(a relação entre os tons) para estabelecer significados. Assim, os Pirahã podem, a partir dos tons, gerar modos de comunicação específicos: por meio de gritos, assobios, "falar-comendo". O grito permite a comunicação a grande distância e, em geral, é usado nas conversas travadas quando estão navegando em uma ou mais canoas pelo rio, ou numa expedição de coleta, para se comunicarem dentro da floresta. Para pôr em operação tais formas de comunicação, é necessário fixar um segmento qualquer que sirva de suporte aos tons. A comunicação por meio de assobios ocorre em expedições na mata ou

[7]Os nomes dos castanhais são os seguintes(subindo o rio desde sua foz): Passa Bem, Santa Cruz, Capoeira, Ponta Limpa, Igapuí, Cuatá, Pique do Curt, Sorveira, Bacaba, Tuxaua, Ponto, Sete, Cachoeira, Fortuna, Cajá, Mariral e Furo Grande. No rio Marmelos, os Pirahã exploram um castanhal de nome Boial, distante uma hora, de barco a motor, da foz do Maici.

[8]Possui um quadro de fonemas que contém nove contóides(16 alofones), três vocóides(sete alofones) e três tons de nível(alto, médio e baixo). Veja apêndice lingüístico.

no rio, quando as vozes poderiam colocar em risco o objetivo da expedição. Everett(1983) registrou que os assobios seguem os tons, e não uma tonalidade padronizada que estabelece um significado. Assim, os Pirahã são capazes de proferir palavras, e mesmo frases, com o recurso dos assobios. O "falar-comendo" é a terceira possibilidade de estabelecer comunicação por meio dos tons; enquanto mastigam, podem continuar conversando.

População

A atual população Pirahã é de aproximadamente 220 pessoas. Na década de 20 e na de 70, foram estimados em 90. Em 1985, data do primeiro censo, a Funai contou 141 pessoas, registrando um equilíbrio entre os sexos(Cf. Levinho, 1986)[9]. Essa população se espalha ao longo do Maici e no trecho do rio Marmelos, em pequenos grupos, na época das chuvas, dedicando-se à coleta de castanha nos locais de exploração do produto. Na época da seca, concentra-se em grupos maiores, habitando algumas praias dos rios referidos. Dois grandes grupos populacionais Pirahã dividem o território. Um grupo de aproximadamente 120 indivíduos habita a região do Marmelos e as margens do Maici, até um local denominado Cuatá. Outro agrupamento, composto por 100 pessoas, vive à distância de cerca de dois dias de barco deste último ponto(Cuatá), ocupando, pelo menos, quatro locais até as proximidades da Transamazônica. Segundo os Pirahã, até a década de 60, estes grupos habitavam conjuntamente os locais próximos à foz do Maici. Os motivos alegados para a separação dos grupos e interiorização de um grande número de indivíduos na região do alto Maici, foram conflitos provocados por 'roubo' de

[9]Quadro da população em 1985, por faixa etária e sexo(fonte: Levinho, 1986).

idade	masculino	feminino
01-06	15	21
07-12	04	09
13-18	10	10
19-24	19	06
25-30	08	03
31-36	03	03
37-42	06	02
43-48	01	04
49-54	-	01
mais de 55	04	03
total	70	62

OBS: A equipe da Funai soube da existência de mais três mulheres e seis crianças, o que perfaz um total de 141 pessoas.

mulher, desencadeando dois assassinatos, definindo, assim, uma nova configuração na ocupação do território. Estes grupos retomaram contato no final da década de 80, quando algumas mulheres do grupo do baixo foram se casar no alto Maici.

A região ocupada por tais grupos reflete diretamente nas relações de contato que ambos mantêm com a população branca. O grupo do baixo Maici está em ligação mais permanente, durante o período da safra da castanha, com regatões e comerciantes que fazem incursões no Maici para coleta e comércio do produto. O grupo do alto Maici tem contatos esporádicos, mas não menos conflituosos, com a população vizinha fixada na rodovia Transamazônica.

A área cultural Tapajós-Madeira

Pode-se afirmar, com relativa segurança, que os Pirahã são descendentes diretos dos Mura. A língua, a cultural material, a organização social e a semelhança física não deixam dúvidas quanto a uma vinculação que tiveram no passado.

Nimuendajú(1982a[1925]) foi quem fez a ligação entre os dois grupos, passando a designar, a partir de então, os Pirahã por Mura-Pirahã. Fez esta associação quando de sua viagem aos rios Maici e Marmelos em 1922, onde encontrou um grupo de índios Mura, fugidos de Manicoré, habitando entre os Pirahã em uma aldeia do baixo Maici. Nesse local, coletou um vocabulário Mura e outro Pirahã, registrando pequenas diferenças dialetais [10]. A partir de então, a história dos dois grupos liga-se, irremediavelmente, tornando-se de praxe pensar os Pirahã como os modernos remanescentes da antiga 'Nação Mura', outrora habitante das margens do Rio Madeira(Cf. Nimuendajú, 1948, 1982a; Rodrigues & Oliveira, 1977; Oliveira, 1978).

Respeitando as evidências que aproximam os dois grupos, farei uma breve exposição sobre os Mura, com a intenção de fornecer ao leitor um melhor entendimento da ocupação da região que abriga hoje os Pirahã. Os Mura, no contexto histórico da ocupação da Amazônia meridional, servem de fio condutor para a caracterização de uma região e para a construção de um quadro

[10]Martius([1817-1820]1938) coleta algumas palavras Mura, sendo *petsisi*(cachaça) a única idêntica à usada hoje pelos Pirahã. Moutinho(1869) apresenta 18 palavras da língua Mura, sendo nove as mesmas usadas pelos Pirahã.

de referência da situação interétnica vivida entre diferentes grupos tribais e a população branca. Quero enfatizar que o presente estado do conhecimento sobre a história da região não autoriza uma ligação dos Pirahã atuais a essa história Mura, que remonta aos séculos XVIII e XIX, visto que os Pirahã, propriamente ditos, vão surgir somente nas crônicas e documentos a partir do final do século XIX e começo deste século. Tomadas estas precauções, farei uma cronologia da ocupação da região e das principais questões que envolvem o processo, com base em dois trabalhos: o de Miguel Menendez(1981,1992), que reconstrói a etno-história da região Tapajós-Madeira e o de Marta Rosa Amoroso(1991,1992), que descreve e analisa em profundidade a ocupação da região do Madeira a partir dos Mura[11].

A ocupação da referida região, entre os rios Madeira e Tapajós, foi lenta e gradual; iniciada em fins do século XVII, fez-se a partir de sucessivas viagens de reconhecimento, as quais abririam caminho para a colonização, completada somente na segunda metade do século XX.

O rio Madeira é mencionado pela primeira vez por Gaspar de Carvajal, dominicano de Quito, quando em 1542, acompanhou Francisco de Orellana na expedição que chegou à sua foz. Um século mais tarde, em 1639, a expedição de Pedro Teixeira, da qual fazia parte o jesuíta Cristobal de Acuña, sobe pela primeira vez o Madeira(Cf. Menendez, 1981:297).

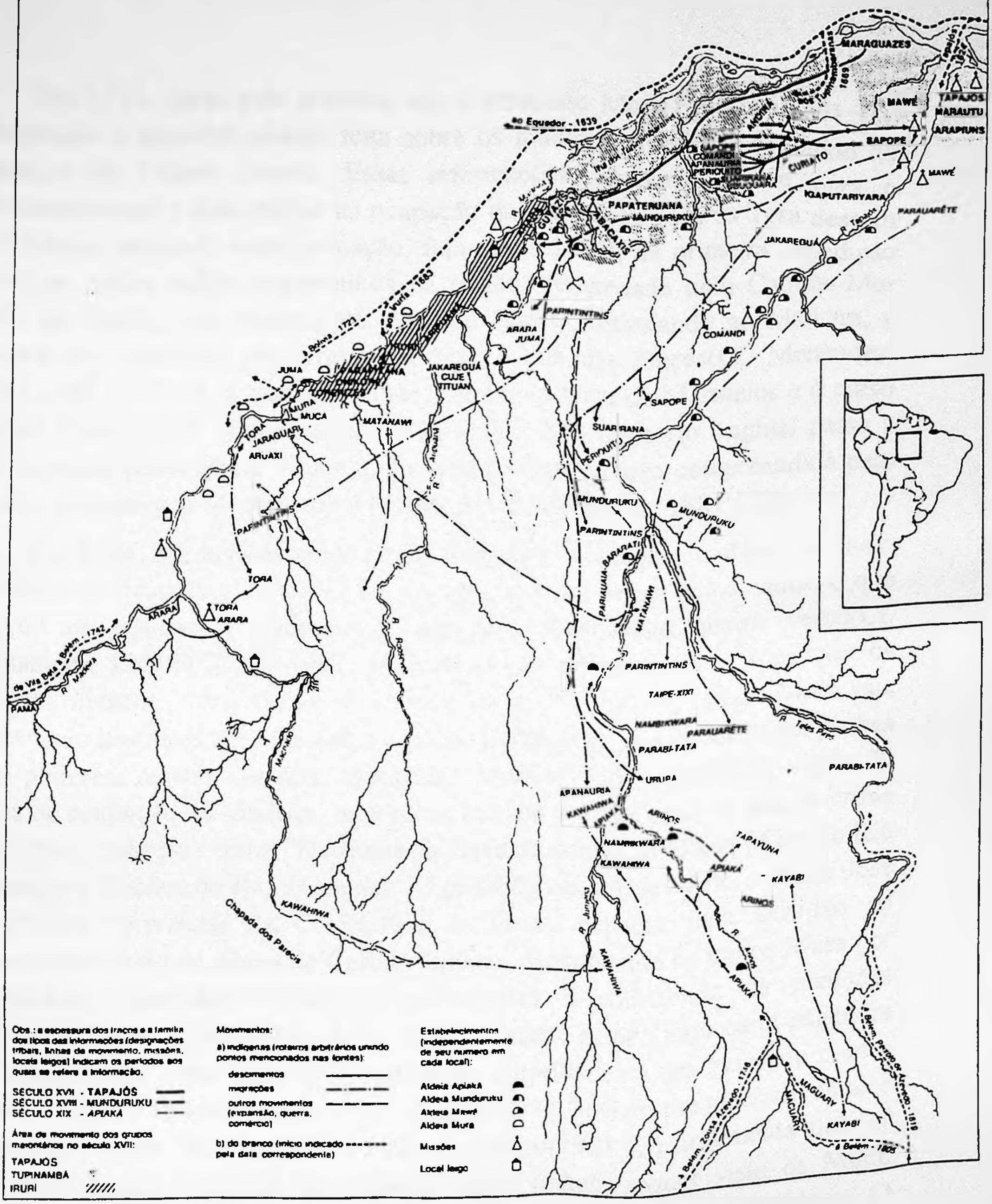
A aldeia de Tupinambaranas, marco da ocupação jesuíta na região do rio Madeira(Cf.Amoroso, 1991:29), é fundada em 1669. Em 1683, os jesuítas chegam à foz do rio Irurí, atual Mataurá, afluente da margem direita(Cf. Menendez, 1981:298) para estabelecer uma Missão naquele local onde havia grande quantidade de "índios mansos"[12]. No século XVII, as duas etnias que ocupavam a região eram a Tupinambá(Tupinambarana) e a Tapajó; no final desse século, ambas entraram em declínio, abrindo espaço para novos ocupantes do Madeira, registrados a partir do século XVIII. É precisamente nesse contexto que surgem os Mura(Cf. Menendez, 1981:319).

---

[11]Lanço mão, também, quando necessário, de fontes primárias para detalhar situações específicas.

[12]Segundo Amoroso(1991:4), existem alguns relatos registrando que os jesuítas não conseguiram se estabelecer no Madeira nesse momento devido à belicosidade Mura.

Movimentos dos povos na área do Madeira-Tapajós (séculos XVII a XIX)



(*In*. Menendez,1992:293)

Em 1714, surge pela primeira vez o etnônimo Mura(Amoroso,1991:33), integrando a primeira relação feita sobre os índios do Madeira, a pedido do superior da Ordem Jesuíta. Essas informações servem de base para o reconhecimento e ação militar na ocupação da área. Em 1716, os Torá descem o Madeira, atacando uma povoação, fato que resultou na primeira expedição punitiva contra índios empreendida na região, comandada pelo Capitão-Mor João de Barros, que penetra até o médio Maici. Retornando ao Madeira, a expedição estabelece um arraial defronte à Ilha das Onças(Cf. Menendez, 1981:298). Os Torá, a partir de então, habitam a boca do Marmelos e o curso médio deste rio(Cf. Nimuendajú, 1982a:112)[13]. Seu território original passa a ser ocupado pelos Mura("Muca"), que vão se fixar na área compreendida pelo Maici, Marmelos e Madeira até o Manicoré(Cf. Menendez, 1981:322).

Em 1724, o jesuíta Sampaio funda, perto das cachoeiras, a aldeia de Santo Antônio de Araretana. A aldeia foi atacada diversas vezes pelos Mura, o que forçou os jesuítas a mudarem a respectiva localização quatro vezes(Cf. Menendez, 1981:302). Em 1742, a Missão se estabelece na aldeia Trocano e os jesuítas alegam, como causa da transferência, "os bravos índios Mura que infestavão hostilmente a dita aldeia e por se livrarem de inquietações por já lhes não poderem resistir aos seus assaltos..."(Morais[1756], 1860:518). Após 70 anos de ocupação do Madeira, os jesuítas iniciam um processo de queixa-crime que ficou conhecido como "Os Autos da Devassa contra os índios Mura do Rio Madeira e Nações do Rio Tocantins". Em 29 de agosto de 1739, o Padre José de Souza, provincial da Companhia de Jesus, expediu uma certidão ao Governador João de Abreu de Castelo Branco, denunciando os índios Mura por hostilidades praticadas contra os portugueses e solicitando as punições cabíveis, isto é, a permissão para se fazer a "guerra justa". Esta carta engendra 13 documentos, entre pareceres de diversas autoridades e um inquérito com o depoimento de 33 testemunhas, que, supostamente, haviam presenciado os atos praticados pelos Mura naquela região. Amoroso(1991:43) argumenta que 27 das testemunhas arroladas no processo nunca tinham sequer visto os Mura, simplesmente repetiam o que ouviram falar sobre sua fama de saqueadores. O longo processo não convence o Rei D. João V; por falta de evidências, ele decide não autorizar a "guerra justa" contra os Mura. Amoroso interpreta os "Autos" como uma forma desesperada de a Missão - guiada por interesses

[13]Essas são as primeiras notícias da região atualmente habitada pelos Pirahã.

mercantis - estabelecer-se na região do Madeira. Os padres eram responsáveis pela maior parte da produção de cacau no Grão-Pará. A Missão, além de catequizar e reduzir as populações indígenas em aldeamentos portugueses, estava diretamente engajada na colheita do cacau: "no Madeira, os jesuítas semeavam missões e colhiam cacau"(Amoroso, 1991:38).

A relação estabelecida entre os jesuítas e os Mura revela o interesse comercial das Missões e a violência dos empreendimentos inacianos no sertão do Grão-Pará. Amoroso argumenta que, por esse motivo, os jesuítas foram responsáveis pela constituição da imagem negativa imputada aos Mura, o que viria reforçar, ainda mais, as ações empreendidas para uma guerra de extermínio contra essa população(1991:20).

Paralelamente à ocupação jesuíta, a Coroa portuguesa procura fazer do Madeira uma rota comercial. A primeira iniciativa de reconhecimento formal data de 1723, quando Francisco de Mello Palheta é designado, pelo governo do Pará, para descobrir as cabeceiras do Madeira(Cf. Menendez, 1981:298). Inicia-se, assim, a penetração oficial e a região passa a ser considerada de interesse estratégico, o que garante aos portugueses o controle do tráfego fluvial no Madeira.

A partir dessa época, os conflitos com os Mura se intensificam e estes começam a figurar nos registros que narram a ocupação da região. Segundo Daniel([1757]1975:167), as desavenças tiveram origem nos desmandos cometidos por um comerciante português que escravizou um grupo Mura(Cf. Menendez, 1981:330). O autor narra a história de um missionário que havia convencido os Mura de descerem "de seus matos"; ficaria a cargo do missionário prover os índios com víveres e utensílios, enquanto não fizessem suas roças no novo assentamento. Sabedor deste trato, um português resolveu tirar proveito da situação: foi até a aldeia Mura, antes do prazo combinado, dizendo-se enviado do missionário; os índios estranharam, mas acabaram persuadidos e o português acabou por vendê-los como escravos em outras terras. Por esse motivo, Daniel diz que os Mura "têm essa contínua guerra... por ódio entranhável aos brancos, a que estes mesmos deram causa"([1757]1975:265). Desde então, os Mura são sinônimo de seqüestro, saques e piratarias e, nas décadas seguintes, seu território desloca-se do Madeira para o Solimões, até o rio Negro(Cf. Amoroso, 1991:5,103). Assim, passam a ocupar um "território fantástico"(Amoroso, 1991:111), interpretado

como resultado da expansão de seus domínios, conquistado por sua 'ferocidade' e inimizade declarada aos brancos. Essa representação sobre os Mura perdura até o ano de 1784, data de um episódio singular que provoca uma reviravolta no modo de representá-los.

Desde o século XVII, as bases de fixação na região são de caráter extrativista(cacau, salsa-parrilha, cravo). As expedições empreendidas no século XVIII têm o mesmo objetivo: a procura de ouro, drogas do sertão, escravização de índios e catequese. Na metade desse século, em 1749, João de Souza Azevedo parte de Belém para as minas do Cuiabá, navegando o Madeira com uma comitiva de 190 pessoas(Cf. Menendez, 1981:298)[14]. Consta desta época o estabelecimento de feitorias de cacau em Manicoré(Cf. Menendez, 1981:308).

Depois da fundação de Vila Bela e Cuiabá, as expedições que cruzavam o Madeira pretendiam estabelecer um caminho fluvial até Belém, local de saída dos produtos para a metrópole. A utilização desta via fluvial assegurou, também, a presença e o domínio português naquela região, desde 1750 anexada ao território lusitano na América pelo tratado de Madrid(Cf. Menendez, 1981:298,299). Um relato de viagem de certa expedição, que partira de Belém para as minas do Cuiabá em 1749, descreve os Mura do Madeira como índios perigosos: "costuma esse gentio fazer opressão às canoas que vão passando de que vi que era vastamente atrevido e é preciso cautela e fazendo a viagem sempre ao rumo do sudoeste..."(Gorjão[1749],1904).

Nas "cartas do primeiro Governador da Capitania do Rio Negro", Joaquim de Mello Povoas, encontram-se referências aos Mura: "... andam tão insolentes que chegarão a vir a Fortaleza deste rio aonde matarão douz pescadores...". Informa ele, também, que "mandaram uma tropa ao encontro dos índios mas o gentio recolheu-se para o centro do mato aonde costumavão passar o inverno" (Povoas[1759]1985).

Em 1768, a rota do Madeira já estava consolidada e o símbolo da conquista foi uma Monção, contando com 45 embarcações e transportando 422 pessoas(Cf. Menendez, 1981:299). Nessa mesma época, Noronha(1872:30) registra os Mura como habitantes da margem do Madeira, caracterizando-os como 'gente de corso' que não 'admitia a paz', preferindo roubar e matar os

[14]Segundo Bandeira(1926), os Mura dizimaram essa expedição.

navegantes que não conseguiam passar do rio Jamary para cima[15](Cf. Menendez, 1981:330). Os constantes ataques dos Mura fazem com que a navegação no Madeira entre em declínio, por volta de 1780(Cf. Menendez, 1981:306).

Um posto militar é criado em 1775(cf. Nimuendajú, 1982b:115) para dar proteção aos moradores e viajantes. Em março de 1784[16], o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira envia uma representação ao Governador e Capitão-general Martinho de Souza Albuquerque, sugerindo medidas repressivas contra os Mura. Além de historiar vários conflitos em épocas anteriores, transcreve a recomendação do Ouvidor-geral Ribeiro de Sampaio e declara sua intenção: "... repelir com guerra as lesões que nos fazem os Muras ... o que quero é que aos Exmos Srs. Generais pertença o direito de conhecer das lesões e representadas que sejam a Sua Majestade ... confiar-lhes o reparo delas para castigarem com o cativeiro os índios incursos nos casos dele"([1784](1974:17). Na mesma ocasião, os Mura se apresentam aos brancos voluntariamente. Assim, 1784 passa a ser data do encerramento das hostilidades entre essa tribu e os brancos[17].

O acontecimento foi registrado na "Notícia da voluntária redução e paz e amizade da feroz nação do gentio Mura"(Anônimo, 1873), inspirando, por sua vez, o poema "Muhuraida ou o Triunfo da Fé", escrito em 1785 pelo militar Henrique João Wilkens[18], que narra, em estilo heróico, o contrato de paz entre os Mura e os portugueses. Uma das causas da 'redução voluntária' é imputada

---

[15]Há referências aos ataques dos "indômitos e cruéis" Mura a uma missão localizada na Boca do Jamary, junto às primeiras cachoeiras, entre os anos de 1725 e 1742(Cf. Almeida, 1860:104). As informações que Almeida utiliza foram retiradas do relatório de José G. Fonseca, quando este empreendeu uma expedição de exploração dos Rios Madeira e Guaporé em 1749.

[16]No mesmo ano, as notícias dadas pelo oficial João Vasco Manuel de Braum(1784) atestam o prestígio dos Mura, caracterizando-os como a nação "mais temível e poderosa" que se encontra no caminho fluvial que liga Belém à cidade de Vila Bela em Mato Grosso.

[17]São tantas as contradições que as fontes consultadas apresentam em relação ao estado de belicosidade e paz dos Mura, que uma Carta Régia datada de 1748, portanto quase 30 anos antes da "paz voluntária", endereçada ao Capitão-General do Pará considerava os Mura uma nação que se encontrava pacificada naquela altura(Cf. Carta Régia,[1748], 1837).

[18]Segundo Moreira Neto(1988:107), Henrique João Wilkens era o sargento-mor encarregado de assistir aos Mura vizinhos da vila de Ega. Compôs o poema heróico em seis cantos, louvando a vitória pacífica sobre aqueles "bárbaros gentios", dando, assim, "testemunho expressivo da importância, para os colonizadores, da pacificação dos Mura".

à penetração Mundurucu na região do Madeira[19]. Estes, aliciados pelos brancos, deram combate aos Mura, fazendo com que o grupo se deslocasse na direção oeste, para o rio Negro(Cf.Nimuendajú,1982a:115)[20]. Uma "Relação circunstanciada do Rio Madeira, e seu território...", realizada entre 1787 e 1788, narra que os Mura foram expulsos pelos Mundurucu do rio Aripumá: "se achão infestados os rios da margem oriental do Madeira... no Rio Anhangatini[21]... apparecem terras mais altas, aonde algum dia estavão situados os Mura e hoje os Mundurukus"(Anônimo, 1788).

O diário de viagem([1781]1991) de Henrique João Wilkens, narra combates travados com os Mura. As várias descrições sobre as relações entre os Mura e os brancos no século XVIII acentuam a característica dos ataques Mura: pilhagem e saque de mercadorias. A tônica dos combates não era uma "guerra" organizada contra a penetração na região do Madeira: os Mura são mais acusados de praticarem latrocínios do que assassinatos, pois a maioria dos encontros sangrentos que tiveram com brancos originaram-se por terem sido pegos em flagrante saqueando roças ou barcos de comerciantes[22].

Tanto o poema quanto a "Notícia" fornecem uma imagem dos Mura, qualificada por Amoroso(1991:115) como "Mura agigantado", enquanto um 'povo' ou uma 'nação' que somava milhares de indivíduos(60 mil) ocupando um vasto território[23]. Esta expansão populacional Mura aliada ao domínio

---

[19]O autor da "Ilustração necessária e interessante relativa ao gentio da nação Mura"(Anônimo,1826), manuscrito que se encontra na Biblioteca Nacional, atribui, desde então, à invasão Mundurucu, a auto-pacificação dos Mura(Apud Moreira Neto, 1988:106).

[20]Bandeira(1926) aceita como causa da redução os ataques dos Mundurucu aos Mura em 1784, fazendo-os procurarem refúgio "entre as populações de Santo Antônio do Maripy, no Japurá". Registra ainda que o bispo do Pará encontrou em Borba mais de 1.000 Mura, que ali tinham chegado com medo dos Mundurucu. Segundo o autor, até o ano de 1849, encontra-se registro de fuga dos Mura em decorrência do contato com os Mundurucu. Martius encontrou um acampamento dos Mura, abaixo do furo de Canumã, ali estabelecidos para fugirem dos Mundurucu. Associa o declínio dos Mura aos constantes ataques impostos pelos Mundurucu([1817-1820]1938).

[21]No mesmo local, um "Diário de Viagem", escrito supostamente por José Antônio Carlos Ávilla, narra um ataque sofrido pelo gentio Mura no ano de 1790(Cf. Anônimo, 1790).

[22]O contato por meio de roubos e saques é até hoje estabelecido pelos Pirahã quando assaltam roças e pilham barcos dos regionais, o que lhes assegura a fama de 'ladrões', 'preguiçosos' e de que 'são ruins para plantar, mas bons para colher em roça alheia'. Há duas décadas, um índio foi assassinado enquanto colhia mandioca na roça de um regional. Há três anos, os Pirahã organizaram uma expedição ao rio Marmelos, perto da confluência com o Madeira, para roubar um comerciante. Este tipo de prática marca as relações entre os Pirahã e os regionais, da mesma forma com que marcaram , nos séculos XVIII e XIX, as relações entre os Mura e os brancos.

[23]Amazonas(1852:151) descreve os Mura tentando dar conta de sua expansão:"Nação indígena do Amazonas e seus confluentes desde a serra Parintins até as ilhas Omáguas. Pretendem-se

territorial é, muitas vezes, imputada ao acolhimento que davam a indivíduos de tribos vizinhas, descontentes com a redução em aldeamentos imposta pelo sistema colonial. Dessa perspectiva, na ótica de alguns cronistas, os Mura foram representados como sinônimo de "liberdade" e "resistência", responsáveis pelo processo de "Murificação"[24] de "índios mansos" desertores e pretos fugidos(Cf.Barboza, 1875).

Após a "paz voluntária do gentio Mura", só voltam eles a aparecer nas crônicas do século seguinte. Deve-se destacar que suas representações mudam de 'piratas' para trabalhadores submetidos aos brancos, como os qualifica Baena(1839:11): anteriormente ao contrato de paz "desvalizavam e matavam os navegantes assim dentro do Madeira..."; depois da "voluntária redução" são percebidos como trabalhadores que "retiram do mato as drogas, trabalhão nas salgações de peixes, e na extração do azeite dos ovos de tartaruga, e prestão-se à equipação das canoas dos mercantes". Em relatório de 1795, Lôbo d'Almada registra que os interesses se voltam para os Mundurucu; os Mura não ameaçam mais a região, embora ainda caracterizados como a "Nação mais estúpida, e menos disposta a receber qualquer bem que se lhe queira fazer..."(Lôbo d'Almada, 1795 *apud* Moreira Neto, 1988:119).

No século XIX, a partir do ciclo da borracha, a presença do branco vai ser definitiva na área(Cf. Menendez, 1981:309). Na segunda década desse século, Martius encontra uma "horda Mura" e fornece informações sobre seu modo de vida, não registrando, em momento algum, hostilidades entre estes e os civilizados. O estilo de vida Mura o impressiona: "Em parte alguma nos pareceu tão espantosa e tétrica a miséria do selvícola americano, como ali tudo indicava que mesmo a mais simples necessidade da vida se satisfazia ali a modo dos animais"(1938). Define aquele estado vigente dos Mura como conseqüência das perseguições que lhes foram movidas pelos poderes coloniais durante o século XVIII. No mesmo período em que Martius esteve entre eles,

---

oriundos do Peru, d'onde emigrarão ressentidos da legislação dos Incas". Seu estilo de vida é acentuado pelo autor como uma forma de explicar tamanha mobilidade: "São vagabundos, morão nas canoas, aportão às margens dos igarapés, lagos, para pesca e colheita de fructos espontaneos as quaes ultimadas, mudão-se para onde melhor e mais abundante se lhes proporcionar".

[24]"Miscigenação" encontrada na maior parte das fontes que descrevem o tipo físico Mura("cabelos encaracolados", "barbas e bigodes cerrados", "cor escura" etc) que os torna singulares no contexto das demais populações indígenas da região. Até hoje as mesmas observações podem ser encontradas a propósito dos Pirahã, descritos como resultado de misturas entre as tribos vizinhas, os brancos e os pretos da região do Madeira.

Azevedo(1885:30 *apud* Moreira Neto, 1988:108) dá notícias de que os Mura voltavam a dificultar as comunicações fluviais entre o Pará e o Mato Grosso. Em 1826, um anônimo fornece as melhores informações sobre os Mura, ao redigir a "Ilustração necessária e interessante relativa ao gentio da nação Mura...". Esta "ilustração" caracteriza os Mura enquanto uma nação organizada, contendo mais de "60.000 almas" espalhadas por vasto território, do Madeira ao Trombetas. Informa sobre seu estilo de vida e reconta os episódios que lhes asseguraram a fama de 'corsários' até o momento da "paz voluntária". O documento enfatiza que os Mura ainda não estão completamente pacificados, lança mão de notícias sobre seus ataques, agora, caracterizados como revides das ofensas que sofrem por parte dos civilizados. O autor da "Ilustração" clama que lhes seja dada assistência espiritual e material, de forma a que se civilizem, único modo de acabar com os conflitos naquela região. Neste sentido, propõe que sejam estabelecidas cinco Missões entre o Rio Negro, Solimões e o Madeira com o objetivo de reduzir o gentio Mura.

Em 1827, no baixo Madeira, os Carmelitas fundam uma aldeia designada 'Missão Sapucaioara' para assistir aos Mura, Mundurucu, Araras e Urupá(Cf. Menendez, 1981:302). Alguns anos mais tarde, os Mura ressurgem como hostis, atacando os brancos da região. Em 1848, Fernandes de Souza(1848:425) informa sobre uma aldeia Mura com roças de mandioca, onde moravam 'centos de famílias'(Cf. Menendez, 1981:333).

Entre 1833 e 1839, os Mura se vêem envolvidos na Cabanagem, aliados aos rebeldes, momento em que se acentuam os conflitos com a sociedade regional. Durante e após a rebelião, foram perseguidos duramente, restando em 1840 poucos milhares de índios(Cf. Moreira Neto, 1988:109,110,111).

Os Mura são citados em dois Relatórios de Presidentes de Província do Pará(1833, 1844)[25] os quais informam sobre um ataque à Vila de Borba e registram a existência de 400 índios dessa tribo, vivendo às margens do lago Jauanacá.

Em 1850, com a elevação das capitanias a provincias e com a criação da Província do Amazonas, é intensificada a ocupação do Madeira. A partir de 1852, as notícias sobre os Mura são dadas pelos Relatórios dos Presidentes de

[25]Os Relatórios de Presidente de Província consultados no Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro, foram os seguintes: do Pará(1833-1854) e do Amazonas(1852-1889).

Província do Amazonas. Os Presidentes de Província, a partir de então, iriam se empenhar na colonização e catequese indígena, como um esforço para ocupação definitiva da região(Cf. Menendez, 1981:307).Os Mura retornam à cena no relatório do Presidente de Província Tenreiro Aranha, que faz queixas sobre suas depredações no Madeira e concede dinheiro para a catequese, ao registrar ataques e a prisão de dois índios. Em anexo a este relatório, consta um ofício de um comandante militar de Borba, que menciona assassinatos praticados pelos Mura. O relatório de 1853 informa sobre um assassinato cometido pelos Mura no Madeira e um conflito entre estes índios e os Arara do lago Arauá. Um ano depois, outro relatório narra um encontro com "500 índios mansos da nação Mura"[26]. Em 1856, os Mura voltam a atacar um grupo de civilizados na Ilha das Onças, assassinando várias pessoas. No mesmo ano, um "Mapa Estatístico dos Aldeamentos de índios" indica que os Mura, eram ao todo, 1.300 índios aldeados em oito povoações(Cf. Moreira Neto, 1988:112).No relatório de 1857, é feito um quadro da população indígena da região e os Mura figuram em oito localidades, com uma população estimada em mais de 4.000 índios. Em 1858, no relatório de José Furtado, os Mura aparecem sofrendo ataques dos Arara, e são registrados, ainda, mais dois lugares de habitação que não constavam do relatório anterior: Paramamiri com 111 índios e Manacapurú com 103. Entre 1859 e 1869, os Mura são citados nos relatórios, não mais por seus ataques, mas por particularidades culturais. Surgem, assim, informações sobre sua 'língua gutural', seu estilo de vida 'cigano dado a latrocínios', além de um gráfico contendo o número de alunos de descendência Mura que recebiam instrução pública em 1866. O relatório de 1870 registra um ataque Mura a um comerciante, o qual acabaria resultando na morte de um índio.

Depois de 1863, os Mura não são mais atores nos conflitos entre as populações indígenas e os brancos da região amazônica; deixam de ser citados como 'guerreiros' ou 'ferozes indomáveis'(Cf. Moreira Neto, 1988:113). Estava decretado o declínio da 'Nação Mura' que, desde então, passa a habitar, pacificamente, cinco aldeias: Manicoré, Autaz-assú, Sapucaia-oróca, S. Paulo e

[26]Em 1855, é descrita por João Wilkens de Mattos(Presidente de Província) uma Missão no Rio Purus; os Mura são citados como índios integrados ao comércio regional(pescando e coletando drogas), falando o português e batizados, justificando que não era necessária intervenção catequética alguma sobre eles(Cf. Mattos, 1856:124).

Crato. Já em 1864, Chandless(1868:4) os encontra vivendo em "estado miserável" e os descreve como "indolentes, ébrios e imorais".

Com o advento do ciclo da borracha, a partir de 1869, a navegação do Madeira é retomada. Uma nova forma de atuação, por meio de legislação que regulava a entrada e os descimentos, incidia diretamente sobre os índios que ali habitavam, integrando-os como mão-de-obra. A nova estratégia de ocupação implicou o uso da força, imposta aos Mura, Torá e Mundurucu, como forma de garantir a exploração dos seringais(Cf. Menendez, 1981:307).

Em 1870, a Missão de São Pedro, da Ordem Franciscana, em Papuna, margem direita do Rio Madeira, no distrito de Crato contava com uma população de 75 índios Mura(Cf. Willeke, 1978:162). Em 1874, os Franciscanos estudam a possibilidade de fundarem uma aldeia no rio Marmelos, para aldear os índios que lá habitavam: Matanawi, Torá e Pirahã. O conflito com os comerciantes locais foi apontado como causa da desistência, por parte dos padres, de levarem seu projeto à frente(Cf. Menendez, 1981:303). Esse fato coincide com o declínio da atuação missionária na região, responsável pela fixação das bases para sua ocupação nos últimos 200 anos(Cf. Menendez, 1981:305).

Na segunda metade do século XIX, as fontes que cobrem a região do Madeira vão se referir aos Mura, Parintintin, Mundurucu, Arara e Torá, descrevendo as freqüentes hostilidades desses grupos entre si e, também, em relação aos brancos(Cf. Menendez, 1981:337). Menendez(1981:351,352) estabelece que a mobilidade dos grupos indígenas é uma constante na região, e que somente a partir do século XVIII o movimento dessas populações sofreria influência da penetração branca. Um dos exemplos é a mobilidade dos Torá que, em 1716, se deslocam do Rio Maici para a foz do Marmelos, abrindo espaço para que seu antigo território fosse ocupado pelos Mura. Tal registro é importante, pois atribui ao local, hoje habitado pelos Pirahã, uma antiga área de ocupação Mura. Fato que leva a crer, seguindo a hipótese proposta por Menendez, que os Pirahã nunca saíram de seu território, contrariando uma outra hipótese(Cf. Rodrigues & Oliveira, 1977) de que eles teriam penetrado na região do Maici e Marmelos, refugiando-se dos brancos, abandonando os Mura que habitavam o Madeira, vindo, assim, a constituir um subgrupo no interior do Maici. Tomando a primeira hipótese como verdadeira, pode-se dizer que os

Pirahã são os Mura mais interiorizados e que nunca deixaram seu território seguindo em direção ao Madeira.

Em meados do século XIX, mais precisamente em 1852(Penna, 1853:187), é mencionada a presença maciça dos Parintintin na região do Marmelos, quando se registra um conflito, em que são mortos três brancos coletores de copaíba. A penetração Parintintin no território - até então, ocupado pelos Torá e Pirahã - é atribuída a uma migração Mundurucu, que empurra os Parintintin para o interior daquela área(Cf. Menendez, 1981:340, 360). Observam-se, nessa mesma época, as migrações dos Matanawi, provocadas, também, pelos Mundurucu que, subindo o Marmelos, foram se instalar com os Torá, fundindo-se em um só grupo, para viver na boca do Marmelos. A primeira referência aos Pirahã é encontrada no mesmo relatório do Presidente de Província Ferreira Penna(1853), mencionando-os como "Pirianaus". Na descrição de viagem de James Orton, realizada em 1870, os Pirahã tornam a aparecer, designados como "Piarrhaus"(Cf. Nimuendajú, 1982a:117).

A partir de 1870, os Mura são referidos pelos viajantes que cruzam o Madeira, como pacíficos, vivendo no "meio dos civilizados, falam a língua geral e português, não esquecendo sua língua, já estão mui diminuídos"(Labre, 1872). Marcoy(1875:452-455) encontra um grupo de índios Mura que, segundo ele, não faziam jus à reputação de "guerreiros ferozes" adquirida no século XVIII. Àquela época do encontro, os Mura eram pacíficos e tomados por uma "melancolia selvagem", vivendo suas vidas na solidão proporcionada pelos grandes lagos do Madeira. Bates([1885]1979) visita a aldeia Mura de Matari e descreve seu modo de vida. Registra que, desde 1835/36, quando foram perseguidos e mortos em grande número pelos Mundurucu, então aliados dos brancos, não dão sinais de distúrbio naquela região.

A área compreendida pela região entre o Rio Tapajós e o Madeira foi caracterizada como zona de concentração de grupos Tupi[27], em um *continuum* que vem desde os Suruí do Pará, os Kayabi, Mawe, Mundurucu, Parintintin e os demais Kawahib que habitam o oeste de Mato Grosso e norte de Rondônia(Cf. Galvão,1979; Steward, 1948:883). Bates([1885]1979) acredita que os Mura são um ramo dos Tupi que passaram a ser nômades e, por esse

[27] Martius(1867:382) localiza nessa região os Tupi centrais.

motivo, se degeneraram[28]. Os Mura e os Pirahã encontram-se excluídos dessa área cultural nas diversas classificações etnológicas que tentam caracterizar essa região do Madeira[29]. Os Mura sempre foram considerados pelos cronistas como um grupo anômalo nessa área cultural. Uma fonte do século XIX contrasta o caráter sedentário de outras tribos da região com o nomadismo Mura[30]: "...nenhuma comparação guardão com os Mura, que em suas contínuas trasladações nenhuma consideração se lhes merece huma distancia de 100 léguas"(Amazonas, 1852:151). Estranha, também, sua língua em relação à dos demais grupos da região: "Além de sua gíria assaz nazal, tem os Mura outro modo de exprimir-se mui particular, inteiramente gutural, de que se servem quando diante de alguém querem fallar reservadamente; e exprimem-se ainda por huma gaita, pela qual transmitem comunicações a grandes distâncias"(*Id.ibid*)[31]. Outra distinção importante, que singularizava os Mura frente às demais populações indígenas da área, era o uso do alucinógeno paricá[32], à época identificado somente aos Omágua. Bates(1979) descreve o ritual do paricá, que durava muitos dias; os índios inalavam a droga e de "apáticos e taciturnos", tornavam-se falantes, "começam a cantar, gritar e pular em louca excitação"[33]. Outros sinais diacríticos Mura, destacados por muitos autores, são os adornos e a pintura corporal: "...os homens... furam o nariz, orelhas e beiços, d'onde trazem pendentes conchas, dentes de porco e de feras; muitos desenham várias figuras na pelle... outros trazem o corpo embuçado por certas tintas, e ainda de lodo"(Cazal, 1845:278).

Nimuendajú, em 1921, cruza o território Pirahã quando integra a expedição para pacificar os Parintintin. Encontra uma aldeia Pirahã no Estirão Grande do Marmelos e outra no curso inferior do Maici; estima sua população

---

[28]Muitos autores identificam os Mura aos Torá e os filiam à família tupi. Cf. Brinton, 1946; e Freitas, 1934:503 que conceitua os Mura como "tupis impuros".

[29] Galvão(1979), na tentativa de caracterizar essa área enquanto de predominância Tupi, deixa os Mura e os Pirahã de fora, contrariando uma classificação anterior proposta por Steward(1948:884), que define uma sub-área, dentro da amazônica, como de influência Mura, respeitando, pelo menos, a fama e quantidade de informações históricas produzidas sobre o grupo.

[30]As melhores informações sobre o estilo de vida e a cultura Mura foram dadas por Nimuendajú(1948) no verbete "Mura and Pirahã", incluído no *Handbook of South American Indians*, onde sistematiza as principais fontes sobre os Mura existentes até aquela data.

[31]Barboza(1875) registra a característica "traiçoeira" de sua língua pois "tem uma linguagem especial por meio de assovios... que não é usada por nenhuma outra tribu".

[32]As referências ao paricá usado pelos Mura atestam o uso de vegetais do gênero *piptadenia*(Cf. Sangirardi Jr, 1983:125; Cooper, 1986:107).

[33]Há uma outra descrição fornecida por Martius, 1938.

em 90 pessoas. Informa que, em 1921, o SPI fundou um posto no Maici para atender a estes índios que, em sua opinião, são "felizes na sua pobreza, ... até hoje pouco têm ligado às vantagens da civilização e, excepção feita às ferramentas, quase não se encontra entre eles sinal de contato permanente com os civilizados. São extremamente indolentes, mas pacíficos, tanto que não me consta nenhuma hostilidade contra os civilizados, invasores de seus castanhais, apesar dos freqüentes abusos que estes intrusos cometem."(Nimuendajú, 1982a:117). Na mesma época, Nimuendajú encontra 12 aldeias Mura na região do Madeira[34]. Registra, também, que um pequeno grupo de índios Mura, fugindo da região de Manicoré, vai se estabelecer no baixo Maici junto aos Pirahã(1982a:116). No Marmelos, Nimuendajú encontra ainda 12 índios Torá habitando um local de nome Fortaleza, na boca desse rio, vivendo da extração da borracha(Cf. 1982a:112)[35].

Nimuendajú registrou conflitos entre os Pirahã, Matanawi e Parintintin na área do alto Maici[36]. Os Parintintin, à época de sua pacificação, tinham medo dos Pirahã, fato que impossibilitava Nimuendajú utilizá-los como guias nas expedições que empreendia pelo Maici, até suas cabeceiras. Um Parintintin, sabendo que Nimuendajú tinha estado entre os Pirahã, perguntou-lhe se não havia ficado com medo. Ele respondeu que os Pirahã é que tinham medo dele e que, na passagem pelas suas aldeias, costumava dar-lhes farinha, "porque eram uns pobres miseráveis"(Cf.Nimuendajú,1982b:80). Queixava-se, também, da falta de vivacidade dos Pirahã comparada à dos Parintintin(Cf.*id.ibid*:87).

Datam dessa mesma época as informações fornecidas por Gondin(1938), atribuindo aos Pirahã a mesma atitude belicosa dos Mura. Segundo o autor, os Pirahã guerreavam no alto Maici com os Torá e Parintintin, mantendo esse estado de beligerância até 1922, data da instalação de um posto de vigilância pelo Serviço de Proteção aos Índios - SPI, quando então os Pirahã foram convencidos, pelos funcionários do posto, a não ultrapassarem a linha divisória de seu território(Cf.Gondin, 1925). Gondin descreve o desprezo dos Pirahã pelas coisas materiais, dando como exemplo as suas precárias habitações e o

[34]Em 1990, a população estimada pelo "Povos Indígenas no Brasil" era de aproximadamente 1.400 índios vivendo em 22 localidades, na região do Madeira. Hoje, a população Mura deve alcançar 1.500 indivíduos habitando 22 localidades, na região do Madeira, de Autazes a Humaitá.

[35]Até hoje, habitam no mesmo local os remanescentes desse grupo: um casal com idade avançada e seus dois filhos, casados com mulheres regionais.

[36]Em 1921, os Pirahã foram atacados pelos Parintintin na boca do igarapé Flechal, no Maici(Cf. Nimuendajú,1982a:91).

hábito de viver ao relento na época da seca. O autor adota como suas as observações feitas por Nimuendajú: "Disse o naturalista Curt, meu ex-companheiro de excursões pelo rio Maici, que esses índios são de uma invencível preguiça intelectual que não concorda absolutamente com seu olhar expressivo e nada estúpido. Quando um estranho se aproxima, vestem imediatamente a roupa, sentam-se em cima dos giraus e esperam que o visitante saia outra vez. Não sabem nada, não querem saber de coisa alguma. No momento em que o visitante se quer retirar, começam então a pedir algumas coisas naquela linguagem horrivelmente mutilada e grotesca, esquisita mistura de língua geral com o português"(1938:7).[37]

Em 1920 é criado, pelo Capitão Emanuel Amarantes, um Posto Indígena no médio Maici: "A função do posto tem um duplo aspecto, porquanto, além de vigiar esses índios, evitando qualquer conflito entre elles e os Parintintin, exerce fiscalização sobre os aventureiros que invadem o mesmo rio, obstando, por todos os meios possíveis, que estes se apoderem dos pequenos castanhais pertencentes aos silvícolas. Essas invasões se repetem todos os annos, toda vez que chega a safra da castanha, e isto porque esta inspetoria não mais pôde manter, por falta de recursos, o posto de vigilância que havia fundado à Boca do Maici, com efetivo de 14 homens armados, cuja ação demonstraria a sua proficuidade nos anos de 1921 e 1922, obstando o avanço dos aventureiros sem o menor incidente." (Relatório do SPI, 1924). Porém, o posto do SPI estabelecido na localidade 'Posto Velho' é desativado em 1922 e o posto de vigilância encerra suas atividades um ano depois. Um outro Posto Indígena é estabelecido no alto Maici dando assistência aos Pirahã até a década de 40. Durante o respectivo período de funcionamento, muitos foram os apelos dos inspetores para resolver o problema da invasão das terras Pirahã durante a safra da castanha. Um antigo chefe de posto[38], em 1937, apossa-se dos melhores castanhais no interior do Maici, passando-os para o genro, depois de sua morte.

Inicia-se em 1959 é iniciada a ação do Summer Institute of Linguistics - SIL, que permanece na área indígena até 1980; um casal atua entre 1960 e 1966 e outro de 1967 até 1977. O SIL estabelece sua Missão em três localidades distintas: no Estirão Grande do Marmelos, no interior do rio Maici

[37]Gondin(1938) registra um ritual de xamanismo, a existência de um 'pagé' e coleta um vocabulário Pirahã.

[38] Consegue nesta época, três títulos definitivos na área indígena, embora explorasse mais de nove castanhais(Cf. Toranelli, 1979; Processo Funai 28870.001162/85).

em um local de nome Tuxaua, e em um barranco denominado 'Posto Novo', nas proximidades da foz do Maici. Embora tenha estado em contato permanente com os Pirahã por mais de 20 anos, desenvolvendo trabalho assistencial e de evangelização, é difícil, hoje, reconhecer traços de sua passagem pelo grupo. Os modernos Pirahã mal sabem dizer o que os missionários do SIL faziam, a não ser descrever o modo como viviam e construíam suas casas[39]. Informações encontradas nos relatórios do SIL revelam as dificuldades para instalação de uma Missão, em virtude de os índios estarem "espalhados em vários pontos ao longo dos rios", as mulheres não falarem com estrangeiros, além dos conflitos com regionais que não queriam qualquer tipo de controle sobre o território[40]. Em 1967, são registrados conflitos entre os Pirahã e os brancos, provocados pelo comércio de castanha, resultando na morte de um índio. Em 1968, há uma epidemia de sarampo que dizima 10% da população indígena, registrando 14 óbitos. Em 1971, ocorrem mais conflitos com os regionais, no período da safra da castanha, quando um Pirahã é esfaqueado e jogado no rio. Depois deste episódio, os índios pensam em migrar para as cabeceiras dos igarapés do Maici, fugindo, assim, dos embates com os regionais.

As informações mais precisas sobre os Pirahã surgem na década de 70, quando os visitam uma antropóloga e uma museóloga do Museu Goeldi, as quais passam a desenvolver trabalho de pesquisa entre eles[41]. Encontram os Pirahã vivendo em duas aldeias, uma no baixo e outra no alto Maici, somando um total de 90 indivíduos(Cf. Rodrigues & Oliveira, 1977; Oliveira, 1978).

Existem, ainda, informações fornecidas por Roppa(1978), que passou dois meses entre os Pirahã, estimando sua população em 97 pessoas(27 mulheres, 35 homens habitando o baixo Maici e 35 pessoas vivendo no alto Maici), agrupadas em quatro aldeamentos: 10 famílias habitando próximo à boca do Maici, no local onde foi estabelecido o antigo posto do SPI, denominado Posto Velho; duas famílias morando na margem oposta, acima da primeira localidade;

---

[39]Para avaliar corretamente a influência do SIL sobre os Pirahã, seria necessária a realização de um projeto de pesquisa específico, visto que, superficialmente, os entrevistados caracterizam a atuação do Instituto somente no plano assistencialista.

[40]Os comerciantes locais chegaram mesmo a atear fogo na casa de um missionário. Em 1977, o casal de missionários tem sua casa novamente destruída pelos regionais, sendo obrigado a construir outra base para a Missão.

[41]Essas pesquisas resultaram em dois artigos sobre cultura material e organização social e parentesco.

quatro famílias residindo na confluência do Maici com o Marmelos; seis famílias vivendo no alto Maici, próximo a rodovia Transamazônica [42].

Um relatório de 1979, escrito por missionário voluntário católico que viveu por 10 meses entre os Pirahã na foz do Maici, estima sua população em 107 indivíduos, sendo que 56 vivem no baixo Maici e 51 nas aldeias do alto. Informa, também, que, em 1974, o grupo foi atingido por uma epidemia de sarampo, registrando mais de 30 óbitos.

Em 1984, é constituída pela Funai uma equipe de trabalho, que faz duas viagens de reconhecimento à região para identificação e delimitação do território Pirahã. Na mesma ocasião, foram contados 142 índios vivendo em diversas aldeias ao longo do Maici e num trecho do Rio Marmelos(Cf. Levinho, 1986).

As informações deste século sobre os Pirahã - fornecidas por Nimuendajú, missionários do Summer, funcionários da FUNAI e antropólogos - enfatizam que o grupo, embora mantenha estreito contato com os brancos, consegue manter sua cultura tradicional e seu estilo próprio de vida. A região do Marmelos e do Maici é até hoje invadida, durante determinados momentos do ano, por comerciantes de Manicoré, Auxiliadora, Humaitá e Porto Velho. As fontes consultadas, narram, desde o começo deste século, o envolvimento conflituoso entre os Pirahã e agentes da frente extrativa da castanha. Na estação das chuvas, é constante o movimento de barcos pelo Maici. Até 1985, os regionais ocupavam feitorias ao longo deste rio, explorando os castanhais circunvizinhos. Os Pirahã, durante essa época, ocupavam terras firmes distantes dos castanhais ou, então, dividiam seu espaço de habitação com regionais que, muitas vezes, os empregavam na coleta do produto. Nos dias de hoje, a situação sofreu considerável mudança. Após intervenção da Funai e de uma equipe do Conselho Indigenista Missionário - Cimi - que atua na área desde 1991, os Pirahã passaram a ocupar os castanhais da região do Maici, coletando diretamente o produto que trocam por farinha, munição, roupas e instrumentos de trabalho com os comerciantes locais, numa negociação intermediada pela equipe do Cimi.

---

[42]As informações recolhidas por Roppa vão desde um gráfico que descreve a altura e idade dos índios, até descrições fragmentárias sobre enterro, agricultura, pesca, caça, vestuário, comércio. Roppa declara que seu informante foi um missionário do Summer que, à época, residia entre os Pirahã em um local denominado Posto Novo.

Durante mais de um século, os Pirahã foram vítimas da exploração de regatões que, ainda hoje, percebem o território enquanto uma reserva inesgotável de bens: copaíba, madeira, castanha e sorva. Utilizaram os índios como mão-de-obra para seus empreendimentos e como guias pelo território, pagando-os com porções de farinha e garrafas de cachaça.

Os Pirahã não percebem o contato com os brancos como um meio de aquisição de bens duráveis, mas sim de bens de consumo, como a farinha e a cachaça. Os regatões aproveitam-se da indiferença Pirahã em relação ao contato para acentuar sua exploração. Atualmente, os Pirahã apresentam-se sorridentes e amáveis em seus encontros com os brancos, não demonstrando qualquer tipo de aborrecimento pela desigualdade das trocas efetuadas, nem mesmo nas situações em que os regionais chegam nas aldeias, apropriando-se de seus bens ou violentando suas mulheres. Desenvolvem um contato marcado pela submissão e passividade diante do brancos, a quem julgam muito poderosos por possuírem armas de fogo[43].

Índios e regionais desenvolveram uma linguagem específica de contato, um *pidgin* que mistura elementos da língua geral, do português e do Pirahã. Esta linguagem dá conta, basicamente, dos tipos e quantidade dos produtos trocados. Enquanto os Parintintin, Torá e Tenharim, vizinhos dos Pirahã, encontram-se atrelados aos regatões através de dívidas contraídas que, devido ao sistema de aviamento, tornam-se permanentes, os Pirahã não constroem laços de dependência com os regionais. Em parte, devido à falta de interesse do grupo em consumir bens exógenos à sua cultura. Seu interesse não chega ao ponto de motivá-los no sentido de maximizar a produção para poder adquirir maior quantidade e variedade de bens resultantes do contato. Desta forma, a relação de exploração é mantida com facilidade pelos regatões, na medida em que os Pirahã não sabem barganhar e se recusam a entender as leis do mercado e os preços dos bens que consomem.

A conseqüência mais danosa do contato com os regatões foi a introdução do consumo de bebida alcoólica. Os Pirahã gostam de se embebedar e, portanto, submetem-se à exploração dos regatões para obter este produto. A cachaça, que é consumida em excesso, traz conseqüências nocivas à vida aldeã. Bêbado, um Pirahã se transforma: habitualmente cordial, pacífico e simpático,

[43]Embora a relação seja marcada pelo conflito, os Pirahã não qualificam os brancos enquanto inimigos em seu sistema de classificação dos estrangeiros.

torna-se agressivo. Os incidentes mais graves entre eles são decorrentes do consumo desta bebida[44]. Os regatões, sabedores da agressividade Pirahã quando tomam a cachaça, distribuem a bebida somente na hora de sua partida.

O contato intermitente com os brancos, assegurado, por um lado, pela filosofia de vida Pirahã, que não favorece o interesse pelos objetos materiais que os brancos possuem, e por outro, pelas condições da região, permitiu aos Pirahã permanecerem a uma certa distância das pressões da sociedade regional, e portanto, viverem sob os ditames de sua própria cultura.

[44]Registrei alguns desses incidentes: brigas entre homens com graves lesões; um marido flechou sua esposa; uma mãe deixou o filho afogar-se no rio.

CAPÍTULO II

TEMPOS E ESPAÇOS

O tempo e o espaço cotidiano

A posição solar é o recurso utilizado para dividir o tempo diurno em diferentes períodos:

hiisi beheheu (sol baixo, despontando)[45]
hiisi heheu (sol já nascido)
hiisi hihiba (sol começando a subir)
hiisi hioiai (sol no meio do patamar)
hiisi hekoe (sol passou do meio do patamar)
hiisi megiba (sol começando a descer)
hiisi beheheu (sol baixo, sumindo)
hiisi soaigagai (sol entrou na terra)
hiisi uetiiai (sol acabou, escureceu)

As posições do sol perfazem um ciclo que começa e termina no mesmo ponto, *beheheu*, ou seja, o dia se inicia e termina com o sol na mesma altura em relação ao patamar Pirahã. O tempo diurno está associado ao espaço que a trajetória do sol cumpre no céu. As pessoas fazem referência ao tempo usando o espaço, apontando para uma posição solar determinada. Este tipo de representação do tempo é utilizado nas conversas e explanações sobre as atividades cotidianas. Invariavelmente, os indivíduos lançam mão deste recurso para situarem no tempo as atividades que descrevem, por exemplo:

"Quando saí para pescar, o sol estava *beheheu*[46](despontando); quando passei pela boca do Maici, o sol estava *hioiai*(no meio do patamar); entrei no lago para pescar tucunaré[47], o sol estava *hekoe*(passou do meio), e quando voltava para aldeia, o sol *uetiiai*(acabou, escureceu).

---

[45]A correspondência em português das posições do sol e da lua é uma tradução livre.
[46]Às referências aos períodos de tempo são acrescentados movimentos dos braços que indicam precisamente a posição solar.
[47]Adotei, neste trabalho, a grafia comum para os nomes de animais. Optei por não especificar o nome científico visto que ficaria restrito ao gênero. Este pode ser obtido, facilmente, nos dicionários de zoologia(Cf. por exemplo, Hering, 1968). Algumas plantas são especificadas pelo nome científico.

Existem, também, três formas para se marcar o tempo a partir da referência solar: um dia - que compreende o despontar e o cair do sol(*hiisi hoahohiai*); um período de tempo que abrange, aproximadamente, cinco dias, isto é, cinco sóis(*hiisi hisai hoaohi*); e um período que compreende, aproximadamente, duas semanas(*hiisi hisai hoihio*).

A partir da referência à duração de um dia, há três formas derivadas para definir uma seqüência de tempo que estabelece o passado, o presente e o futuro. A duração de um dia equivale ao hoje - *hoahohiai,* expressão que, fundida à palavra *kapiuiai*(outro), passa a significar amanhã - *hoapiuiai,* que acrescida, novamente, da palavra 'outro', tem o sentido de ontem - *hoapiuiai kapiuiai.*

A marcação de uma duração de tempo superior às apresentadas acima corresponde ao passado remoto - *So 'ogio,* tempo ancestral ou mítico, referindo-se a 'antigamente' ou a um 'o tempo dos antigos' Pirahã.

As fases da lua são, também, importantes marcadores de tempo. Os Pirahã descrevem cinco fases lunares:

kahai 'ai pihiai (lua nova)
kahai 'ai oogiai (lua cheia)
kahai 'ai tihiai koaga 'i (lua começa a minguar)
kahai 'ai abaitaboe (lua minguante)
kahai 'ai iogiagape (lua crescente)

Essa marcação de tempo é utilizada para combinar visitas ou para enfatizar uma ação passada ou futura, por exemplo: "Quando a lua estava cheia, eu visitava a aldeia da boca do Maici" ou "Daqui a três luas novas, começarão as chuvas".

A combinação entre as fases lunares e determinada estação do ano indica momentos propícios para a realização dos rituais. A chegada da lua cheia na estação seca anuncia o início do período de determinadas pescarias e caçadas: a pesca noturna com arpão na margem do rio e a tocaia para esperar a anta. A lua cheia na estação seca indica, também, a possibilidade de se realizar um ritual em que os Pirahã vão cantar e dançar para *Igagai*, demiurgo que vive no patamar celeste, recriador do mundo após o cataclismo que o levou à destruição. A lua minguante na estação seca indica o momento propício para a

realização do ritual de xamanismo, quando os seres *kaoaiboge* e *toipe*, transformações dos mortos, comparecem à aldeia nas noites escuras. Determinados seres como, por exemplo, *apapaiuepe*, comparecem somente ao ritual de xamanismo no período do ano em que as Plêiades estão visíveis, fim de julho e início de agosto. Neste sentido, o aparecimento da constelação é um marcador importante de tempo para os Pirahã, fase que coincide com a maior freqüência de realização do xamanismo.

A classificação do espaço opera a partir de dois planos distintos: o horizontal e o vertical. O plano vertical é designado genericamente *migi kapiuiai*("outra terra"), faz alusão aos demais patamares que compõem o mundo, excluindo, assim, a referência ao patamar onde os Pirahã habitam, que é designado *migi*("terra"). Este espaço, que compreende os patamares que estão acima e abaixo do patamar dos Pirahã, é uma importante referência para a localização dos demais seres que habitam o Cosmos: os *abaisi*, os *kaoaiboge* e *toipe* [48].

O plano horizontal engendra espaços distintos que variam de acordo com a proximidade e distância social estabelecida entre os seres, genericamente designados *ibiisi*("ser humano", "corpo"), que habitam este patamar do Cosmos. Assim, aqueles *ibiisi* que não são Pirahã, os outros grupos indígenas e os brancos, ocupam um espaço designado *pee kapiuiai*("outra água", "outro rio"). Os *ibiisi Hiaitsiihi*, os Pirahã de outras aldeias, são referidos a um espaço denominado *owi kapiuiai*("outro mato").

No plano horizontal, os Pirahã reconhecem, ainda, espaços diferentes: *owi*("mata", "floresta"), associado aos animais terrestres e às árvores; *pee*("água", "rio"), ocupado pelos peixes e animais aquáticos; *migi*(neste contexto significando "terra alta"), espaço de habitação na época da chuva; *Tahoase*("areia", "praia"), espaço de moradia na estação seca.

A mata pode estar seca ou inundada e é sempre um local desconhecido e perigoso, onde os Pirahã podem se perder ou sofrer algum acidente(temem as onças e as cobras). A praia é o espaço de habitação e descanso, onde as pessoas se descontraem. O rio é o espaço mais importante para os Pirahã, onde passam a maior parte de suas vidas e de onde vem a principal fonte de seu

[48]Nos Capítulos IV e V, tratarei com detalhes a composição de cada um destes patamares e os seres que os habitam.

sustento. Sentem-se protegidos em suas canoas, mas temem o boto, a sucuriju e o jacaré. É, também, área reservada para as necessidades fisiológicas; as relações sexuais têm lugar em suas margens, durante a noite. A terra alta é espaço de trabalho, onde fazem suas roças, constroem suas casas e esperam a chegada do verão.

Há, ainda, uma forma de dividir o espaço a partir de um ponto de referência, seja uma "terra alta" ou uma "praia", usando como marcador a direção em que correm as águas do rio: *peegiuiai*(rio acima) e *peegiaia*(rio abaixo). Tais referências são de extrema importância na orientação das atividades desenvolvidas no território e são as direções mais comumente usadas no cotidiano.

A sazonalidade

Os Pirahã concebem o tempo enquanto uma alternância entre duas estações bem marcadas, ditadas pela quantidade de água que cada uma possui: *piaiisi*(época da seca) e *piaisai*(época da chuva)[49]. Juntas, estas estações totalizam um período denominado *pihoihiai* formando, assim, um ciclo completo. Existem periodizações que subdividem o ciclo anual: na época da seca, o momento de se preparar as roças - *ogaikaisai*(roça/fazer); na época da chuva, o tempo da safra de castanha designado *tsehe migikaube*(castanha/cair ou "o tempo em que a castanha cai"). Essas marcações temporais combinam-se com formas de organizações espaço-sociais. Temos, portanto, uma série de oposições concebidas a partir das relações entre tempo e espaço:

SECA	CHUVA
praia	terra alta
casa familiar	casa coletiva
concentração	dispersão
abundância	escassez
vida ritual	vida cotidiana

A organização da vida social a partir das duas estações é projetada no espaço, criando, assim, um tempo-espaço da praia versus um tempo-espaço da terra alta.

Época da Seca

O período seco começa em meados do mês de abril, momento em que as chuvas ficam mais esparsas e o volume de água dos rios começa a baixar, caracterizando-se como um tempo de espera, até o início do mês de junho, quando a estação seca se firma, para ocupar as praias que despontam nas margens dos rios. O período que engloba o mês de setembro e início de outubro é considerado o tempo ideal de seca pelo fato de as praias atingirem sua extensão máxima e os rios apresentarem um volume d'água reduzido. Em

[49]Etimologicamente, a palavra *peaiisi* significa "pouca água" e *peaisai* "muita água".

novembro as chuvas recomeçam, marcando o início da estação chuvosa, que se estende até março, quando, então, os Pirahã retornam para as terras altas.

Aos primeiros sinais de praia, uma ou duas famílias mudam-se para o novo local, construindo pequenas habitações ou simples jiraus que demarcam a recente ocupação. A partir desse momento, este será o espaço aglutinador da vida social. À medida que o volume d'água do rio baixa e as praias ganham extensão, as demais famílias vão se juntando àquelas que iniciaram a ocupação.

Durante essa época do ano, podem ser encontrados, pelo menos, três tipos de habitações que demarcam um local de moradia: as pequenas casas, os jiraus, simples esteiras ou paus jogados sobre a areia.

A habitação de uma praia inicia-se do seguinte modo: um casal instala-se diretamente sobre a areia, demarcando a própria área de ocupação quando faz seu fogo. A mulher pode confeccionar uma esteira ou o homem pode fazer um jirau(suspenso ou não). Passado algum tempo, a família pode construir uma pequena casa sobre a esteira ou sobre o jirau. De modo geral, poucas famílias constroem estas habitações, passando o verão diretamente sobre a areia da praia, recorrendo ao abrigo proporcionado pelas pequenas casas, quando ocorrem as raras pancadas de chuva do período. Os que vivem ao relento, para se abrigarem do sol, coletam folhas abertas de palmeiras que, amarradas em feixe, são introduzidas ao solo a fim de gerar uma área de sombra.

É comum observar-se, nas praias, apenas duas pequenas habitações com cobertura de palha, construídas sobre um jirau, abrigando duas famílias. As demais demarcam seu espaço construindo jiraus elevados do solo, camas de vara dispostas sobre a areia ou, simplesmente, agrupam-se em torno de seus pertences, dormindo diretamente sobre a areia da praia. Estas pequenas casas podem ser construídas com duas horas de trabalho. Os homens recebem ajuda de suas esposas e filhos, na confecção. A diferença entre essa habitação e a da época da chuva é em relação ao perímetro da área construída e ao material utilizado; a estrutura das casas e as técnicas empregadas na construção são as mesmas [50]. Os esteios, os frechais, a cumeeira e os espigões são feitos de varas finas e flexíveis. A palha que serve de cobertura é coletada já seca e aberta; depositada sobre a cobertura da casa, serve mais para produzir sombra do que

[50]No próximo item, serão descritos, com maior detalhe, as etapas e os materiais empregados na construção de uma casa.

proteção contra chuva, pois esse tipo de palha não evita que a água penetre no interior da moradia.

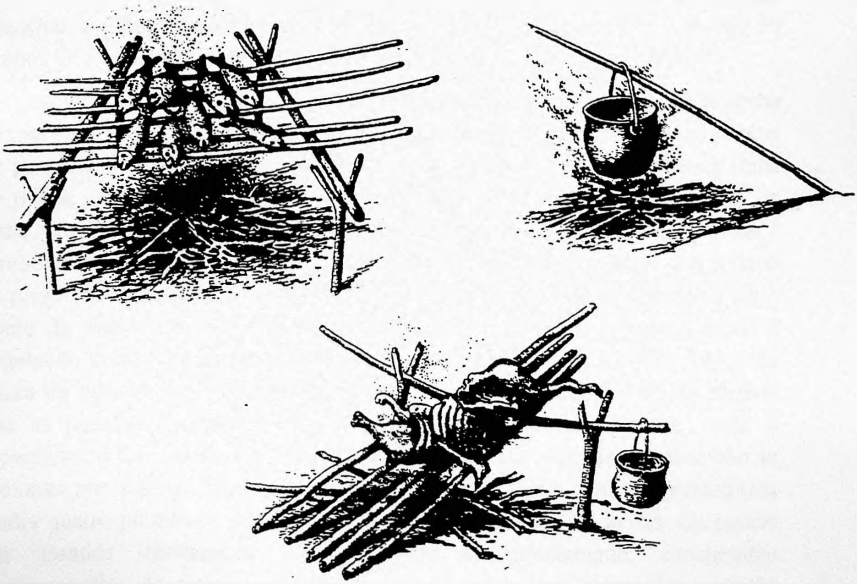
A areia da praia, em oposição à terra dos barrancos, é considerada 'limpa', o que faz com que os Pirahã se sintam à vontade: deitam-se diretamente sobre a areia, espalham-se por toda a praia. Devido à fartura de comida, conseqüência das pescarias bem sucedidas, o verão é percebido como a melhor época do ano. A praia reúne as famílias que estavam dispersas desde a época da chuva, e por esse motivo, a descontração é maior, as pessoas ficam mais alegres, têm mais tempo para conversas e brincadeiras, prolongam seus banhos de rio, combinam expedições de coleta e pescaria conjuntas, organizam festas e intensificam a prática do ritual de xamanismo.

Nessa época do ano, o dia se inicia silenciosamente. As pessoas acordam por volta das 5h, conversam baixinho, aos poucos vão aumentando o tom de voz, até que, por volta das 7:30m, a praia está ruidosa. Ouvem-se conversas paralelas, crianças reclamando, jovens planejando pescarias, mulheres conversando animadamente sobre algum fato que tenha marcado o dia anterior e homens comentando sobre o ritual de xamanismo que varou a noite. As mulheres que permanecem na aldeia fazem e desfazem seus colares, passatempo favorito nos dias livres na praia, cuidam das crianças que, volta e meia, vão brincar na água, fiam o algodão e, sempre, entoam uma canção enquanto esperam o tempo passar ou quando realizam uma atividade solitária. A catação de piolhos é um hábito cultivado entre irmãs, mãe e filha e entre os casais. Outro passatempo na aldeia de praia é brincar com os animais de estimação: são adornados com colares, pintados com urucum, assustados, estimulados a brigar uns contra os outros(galinhas versus macaco, coatis versus cachorros, por exemplo); todos se divertem, por horas a fio, observando o comportamento dos animais. Ao entardecer, as pessoas que estão na aldeia - alguns homens que não foram pescar e as mulheres - ficam sonolentas e procuram um jirau ou uma sombra na areia da praia para dormirem até que alguém chegue com comida.

Cada família é composta pelo casal e seus filhos[51]. Quando a praia atinge seu limite de extensão máxima, passa a ser ocupada por um número de famílias que varia entre sete e 11. A divisão espacial das famílias dispostas ao longo de

[51] No item organização social e parentesco, serão dados maiores detalhes sobre a constituição da família Pirahã.

uma praia é bem marcada: cada uma tem seu espaço delimitado e o seu próprio fogo. Os núcleos familiares são responsáveis pela produção de seus próprios alimentos. Nesse momento do ano, as pescarias são, invariavelmente, bem sucedidas produzindo grande quantidade de alimento, se comparada à que se obtém na estação chuvosa. Quando retornam de suas pescarias, os homens deixam a cargo de suas mulheres e filhos o preparo dos alimentos. Os peixes são consumidos, preferencialmente, assados: depositados diretamente sobre o fogo ou postos para assar sobre um jirau construído especialmente para a ocasião. Há três tipos de apoios elaborados para o cozimento dos alimentos: o jirau formado por quatro forquilhas que apóiam duas varetas paralelas, e sobre estas, as varas que formam sua superfície; o moquém inclinado constituído por duas forquilhas e uma vareta que sustenta as varas de cobertura que se apóiam no chão; o terceiro tipo é o apoio para o cozimento, que consiste em uma vara, com uma das extremidades enterrada obliquamente no solo, enquanto a outra serve de suporte para a alça da panela[52].



[52]Todas as ilustrações da cultura material Pirahã são reproduções daquelas encontradas no trabalho de Rodrigues & Oliveira(1977).

Depois de assado ou cozido, parte do alimento pode ser oferecida aos membros de outras casas, caso estes ainda não tenham feito refeição alguma naquele dia. O pescador, em geral, é o último a comer; consome a sobra da refeição em virtude de já ter ingerido parte de sua produção, próximo ao local da pescaria. A fartura de peixes é tamanha, nessa época do ano, que obriga aos homens a cortarem galhos verdes ao meio, para servir de suporte à formação de fieiras de peixes, postas para assar a certa distância do fogo.

As técnicas de pesca e os tipos de pescaria sofrem mudanças consideráveis nas distintas estações do ano. No verão, observam-se muitos tipos de pescarias que variam em relação às técnicas empregadas, aos instrumentos utilizados, à hora de sua realização e ao tipo de produto pescado. Para facilitar a descrição dos distintos empreendimentos de pesca, usarei como fio condutor os diferentes períodos do dia em que são realizados: manhã, tarde e noite. Os tipos de pescaria podem se suceder ao longo do dia, sendo alguns deles desenvolvidos por uma única pessoa, por pares de pessoas do mesmo sexo(pai e filho, irmãos, cunhados, sogro e genro, amigos), por famílias ou grupos de famílias. Podem, até mesmo, reunir todos os membros da aldeia.

Ao nascer do sol, enquanto suas famílias ainda dormem, alguns homens pegam suas canoas e se dirigem a locais específicos, reconhecidos como pontos de pescaria de piranha. Para a realização desta pescaria, são necessários linha de pesca, anzóis apropriados e iscas. Os pescadores recobrem uma parte da linha, próxima ao anzol, com um pedaço de lata para evitar que as piranhas a arrebentem facilmente. As iscas podem ser obtidas de dois modos: um pedaço de peixe cru ou pequenos peixes pescados, com o arco e flecha, no trajeto até o ponto de pesca. Ao chegar no local escolhido, o pescador prende a canoa à vegetação próxima ao barranco e, dali mesmo, lança sua linha. Os pontos de pesca da piranha são locais em que o rio é mais profundo. Os Pirahã alegam que as piranhas habitam as águas profundas e geladas, somente vindo à superfície no cair da tarde. Tendo sucesso ou não, esse tipo de pescaria não se prolonga por mais de 2 horas. O pescador retorna à aldeia com seu produto(em média quatro piranhas), para o preparo da primeira refeição do dia. Os peixes são assados diretamente sobre o fogo e, rapidamente, consumidos acompanhados de farinha de mandioca. Até que o sol chegue na posição definida como *hiisi hihiba*("sol começando a subir"), dando início a um novo período, as famílias têm o momento mais privado do dia. As pessoas

conversam em voz baixa, os homens fazem alguns reparos em seus equipamentos de pesca, enquanto as mulheres fiam o algodão ou confeccionam colares. As crianças brincam ao redor dos casais.

O sol estando quente, é hora de decidir as atividades que serão feitas naquele dia, traçar os planos da pescaria, pensar na direção a ser tomada(jusante ou montante), onde pescar(lago do rio, lago da floresta, poço, barranco, igarapé), o que pescar(piranha de rio, piranha de lago, tucunaré, traíra, jaraqui, jacundá), de que modo(canoa ou à pé) e como(arco e flecha, anzol, corrico).

As pescarias realizadas a partir dessa fase do dia poderão contar com participação da mulher e filhos do pescador. Se um homem pesca todos os dias, pelo menos três vezes por semana, contará com a companhia de sua família, momento importante para iniciação dos seus filhos na atividade de pesca.

Munido de seus apetrechos de pesca, um arco, duas ou três flechas, três "tábuas de pesca" esculpidas para receber a linha de náilon, os anzóis e corricos[53], uma lata contendo fósforo, anzóis sobressalentes e um pouco de farinha, o pescador entra em sua canoa e rema na direção planejada.

A primeira remada inicia a pescaria; o pescador fica atento ao rio, aos ruídos que os tucunarés fazem quando jogam seus corpos contra o barranco, segue próximo das margens, remando devagar. Sentado na proa da canoa, o pescador carrega arco e flecha posicionados no seu lado esquerdo e, a qualquer sinal de peixe, larga o remo, fica de pé trazendo à mão o arco e flecha prontos para um disparo. Embora a intenção seja pescar em um lago, durante o trajeto faz investidas nas margens. Chegando no lago, fica em silêncio por alguns minutos, espera os primeiros sinais dos tucunarés que se denunciam ao procurar piabas na vegetação lacustre. O pescador escolhe a melhor forma de pescar; primeiro experimenta o arco e flecha e, se não der resultado, utiliza o corrico. A pescaria nos lagos é, geralmente, produtiva: um homem é capaz de pescar, facilmente, dois a três tucunarés e, se tiver sorte, pode fisgar cinco ou mais peixes.

[53]Corrico ou 'colher' é um pedaço de metal que tem preso a uma de suas extremidades um anzol, utilizado para simular pequenos peixes correndo na superfície. Os Pirahã adquirem os curricos com os regionais.

Outro tipo de pescaria, realizada durante a tarde, envolve piranhas, traíras e carás nos lagos do interior da floresta. Esta atividade conta com a participação das famílias, ou de um grupo de homens que se reúne para pescar. Dirigem-se em canoas até um determinado ponto do rio, onde alcançam o caminho por terra que irá conduzí-los até o lago escolhido. Chegando lá, alguns homens se dispersam pela margem do lago, enquanto outros constroem pequenos abrigos para proteger as mulheres e crianças contra o sol forte da tarde. Alguns vão pescar vão pescar, com o arco e flecha, as traíras que estão na margem do lago, entocadas nos troncos submersos. Os demais pescadores procuram piranhas. Para a realização desta pescaria, necessitam de varas especiais, feitas de galhos finos, flexíveis e resistentes, geralmente coletados no trajeto por terra que liga o lago ao rio. As varas de pesca permitem melhor impulso no arremesso do anzol, para quem pesca da margem. Quem não possui vara de pesca, nada até uma vegetação(árvore ou arbusto), situada a alguns metros da margem, para lançar sua linha de mão. As mulheres fazem incursões à floresta circundante para coletar palha das palmeiras buriti e babaçu e, enquanto esperam o término da pesca, confeccionam adornos, esteiras e cestos. As crianças as acompanham e coletam pequenos frutos comestíveis. Parte do produto da pescaria é assada no acampamento improvisado e consumida ali mesmo; o restante é levado para a aldeia.

A pesca no igarapé é outra opção da estação seca. É feita com arco e flecha e conta, geralmente, com a participação de dois amigos que, partilhando a mesma canoa, dirigem-se ao igarapé, adentrando-o até onde a vegetação permite. A partir deste ponto, deixam a canoa e seguem por terra, margeando o igarapé à procura de peixes; os mais encontrados são o jacundá(*toogai*) e o jaraqui(*kaobiisai*).

A pesca de bubuia, bastante comum, dependendo da direção tomada pelo pescador, inicia ou finaliza uma pescaria: se o pescador vai pescar na direção da foz do rio, ao sair da aldeia, rema até o meio deste, deixando que a canoa seja levada pela correnteza, enquanto lança o anzol com a intenção de fisgar piranhas; se pescou na direção de sua cabeceira, a volta à aldeia pode se prolongar por algumas horas, sua canoa vem de bubuia enquanto lança o anzol[54].

---

[54]Esta pescaria é encarada enquanto uma técnica de pesca associada às demais pescarias, jamais é praticada de forma exclusiva.

Os meninos que não acompanham os pais nas pescarias, mesmo permanecendo na aldeia, põem em prática o aprendizado da pesca. Munidos de pequenos arcos e flechas, exploram as margens do rio à procura de peixinhos, importante fonte de alimento para suas famílias, até que os pais retornem das expedições.

Os homens que não saíram para pescar vão para os extremos da praia e esperam, pacientemente, os jaraquis se aproximarem da areia. Podem, também, fixar uma vara dentro d'água, distante quatro metros da praia, e dali lançar uma linha com anzol, a qual é atada à vara. Quando percebem da praia a presença de um cardume, geralmente de jatuaranas e tucunarés, esses homens saem de canoa remando, apressadamente, naquela direção.

A batida de timbó nos poços[55] da floresta deve ser combinada com dias de antecedência, para que possa contar com a participação de todos os membros da aldeia. É realizada numa fase intermediária do verão, início de setembro, quando os poços apresentam baixo volume d'água. Existem três tipos de timbó, geralmente coletados na manhã que antecede a pescaria: cipó(*iohoehoabiihoi*), casca de árvore(*eueagehiao*) e uma raiz(*biigiuehoaisai*). As pessoas locomovem-se de canoa até o local mais próximo do poço, e de lá, seguem por terra até a margem, instalando-se em pequenos tapiris construídos para se abrigarem do sol. O "dono do poço" inicia a batida de timbó: um tronco de madeira é fixado no fundo do poço, servindo de base para apoiar o timbó que será macerado com o auxílio de um pedaço de madeira. O "dono" irá bater o timbó por aproximadamente uma hora, em cinco ou seis pontos do poço. É necessário aguardar mais uma hora para que o veneno comece a fazer efeito; homens, rapazes e meninos entram, então, no poço, dando início à pescaria, flechando os peixes maiores que serão consumidos no local. À medida que o tempo passa, os peixes envenenados vêm à tona e são facilmente coletados, momento que conta com a participação das mulheres e meninas. Os peixes são acondicionados em cestos e transportados para a aldeia. A pescaria de timbó dura o dia todo; muitas pessoas deixam os poços ao escurecer, aproveitando, assim, para coletar a maior quantidade possível de peixe. Os primeiros a voltar para a aldeia, encarregam-se da coleta de lenha e da construção de um grande jirau, sobre o qual será depositado o resultado da pescaria. A quantidade de

[55]Os poços, também, podem ser explorados por pescadores individuais que procuram traíras e carás.

peixe obtida em pescaria deste tipo pode chegar a 300, variando em tamanho e espécies, alimentando o grupo por mais de três dias.

A pescaria noturna é realizada em determinados momentos que correspondem a duas fases lunares: a lua cheia e o quarto minguante. Nas noites claras, de lua cheia, é comum alguns homens saírem de canoa para arpoar os peixes que 'dormem' encostados nas margens dos rios. Usam como instrumento um arpão, confeccionado com pregos grossos que são atados à ponta de um bastão de madeira, medindo aproximadamente 1,70 m. Nas noites escuras, a pescaria é feita de outro modo: os homens se dirigem para um lago e, com o auxílio de lanternas, iluminam suas margens à procura de peixes; utilizam o arco e flecha nesta pescaria.

A distribuição dos peixes em todos os tipos de pescaria, exceto na batida de timbó, é realizada da seguinte forma: em primeiro lugar, para a mulher e filhos do pescador; em segundo, para seus parentes afins(cunhados, sogro e sogra); em terceiro, para os parentes consangüíneos; e em quarto lugar, para os demais moradores da aldeia. A distribuição varia proporcionalmente à quantidade de peixes obtida por um homem numa pescaria.

Nessa época de seca, é comum os Pirahã realizarem expedições pelo seu território a fim de explorar simultaneamente a pesca, a caça e a coleta. Duas ou três famílias, cada qual em sua canoa, partem em viagem que pode durar até cinco dias. Levam consigo todos os seus pertences e os animais de estimação. Ao se afastarem da praia, encostam as canoas em uma das margens do rio, deixando ali os cachorros que, a partir desse ponto, farão o trajeto por terra, acompanhando a embarcação, procurando farejar e encurralar uma paca. O latido dos cachorros é o sinal de que avistaram uma paca. A canoa encosta na margem, deixando um homem para que, junto com os cachorros, conduza a paca até a margem, empurrando-a para que caia dentro d'água, quando, então, é flechada e afogada por alguém que se encontra na canoa. Após terem matado duas pacas, os Pirahã procuram uma praia para acampar e passar a noite. Não constroem qualquer tipo de abrigo, procuram uma área de sombra para se instalarem. Coletam arbustos secos, encontrados na vegetação que circunda a praia, para lenha e confecção de um pequeno jirau, onde a carne será assada. Podem, também, simplesmente espetar pedaços do animal em varas verdes apoiadas em duas forquilhas. O tratamento da paca para o cozimento segue as

seguintes etapas[56]: faz-se um fogo para queimar os pêlos; o animal é transportado para a água, a proa ou popa da canoa servindo de apoio para o corte; raspa-se com o facão os pêlos restantes; faz-se um corte na barriga do animal para retirar as vísceras(exceto o coração) que são dadas aos cachorros; corta-se a cabeça; faz-se um corte transversal dividindo o corpo ao meio; outro corte separa os quartos do animal obtendo-se quatro grandes pedaços que são levados ao fogo.

Enquanto as mulheres cuidam do assado, seus maridos fazem incursões nos lagos próximos à praia para pescar tucunaré. Cada família faz seu fogo, dormindo diretamente sobre a areia. No dia seguinte, a viagem continua, caçam mais pacas, pescam tucunarés. Um período do dia é dedicado à atividade de coleta: exploram determinadas áreas apanhando sorvinha(*tobahai*), tucumãs verdes para comerem sua castanha, e maduros para fazerem anéis, determinadas espécies de ingá da floresta e uxi. A viagem se prolonga por alguns dias; dormem nas praias desertas e desenvolvem as mesmas atividades. A volta é empreendida de uma só vez, param apenas para dormir. O objetivo desse tipo de expedição é retornar para a aldeia trazendo grande quantidade de peixes[57], caça moqueada e frutos, que serão compartilhados com os demais moradores.

A atividade de caça, nessa mesma época, é esporádica, com três animais mais caçados, na seguinte ordem: paca, anta e caititu. A caça à paca se realiza de três modos distintos. O primeiro, visto acima, empreendido durante as expedições pelo território. O segundo, realizado pelos homens. Amarram uma lanterna no cabo da espingarda e saem durante à noite margeando os barrancos, momento em que as pacas descem para procurar alimento. O foco da lanterna os orienta como mira. A terceira possibilidade é a caçada diurna feita pelas mulheres. Estas, com o auxílio dos cachorros, localizam a toca do animal, encurralando-o, golpeiam sua cabeça com facão ou pedaço de pau. A caçada feminina é empreendida com grande sucesso, e responsável, nos dias atuais, pelo abastecimento regular de carne[58].

---

[56]O mesmo tipo de corte e de tratamento ocorre para porcos, veados, cotias e antas. Dos macacos, retiram apenas as vísceras e cortam a cabeça; o corpo é assado inteiro e sua cabeça, cozida.

[57]Os peixes são salgados e secos ao sol, transportados na popa das canoas.

[58]O número médio de pacas caçadas no verão é de três a quatro por mês, em sete ou oito caçadas. No inverno, este número cai pela metade.

A caça à anta é feita de tocaia. É necessário que o caçador saiba o caminho habitual que o animal percorre na floresta, ou o lugar em que desce o barranco, à noite, para beber água no rio. Esse último local é denominado "chupador"[59] e, invariavelmente, fica muito distante dos sítios de moradia. São usadas a espingarda e uma bala[60] especialmente preparada para essa caçada. O caçador pode ir só ou acompanhado de outro homem. Parte da aldeia no início da tarde em direção ao "chupador". Esconde a canoa na vegetação do barranco e fica ali de prontidão, a noite toda, esperando que a anta desça o barranco em direção ao rio. Outro modo de "tocaiar" anta posiciona o homem em cima de uma árvore, no caminho usado pelo animal para chegar até o rio[61].

A caça ao caititu é, também, planejada. Um homem entra na floresta munido de sua espingarda, dirige-se às pequenas poças que os caititus usam para tomar banho. Esperam, em cima de uma árvore, os animais se aproximarem. Durante minha estada, presenciei cinco tocaias para a caça do caititu, mas apenas uma obteve êxito.

A caça a aves(mutum, pato, inhambu, tucano, arara), ou a veado, queixada, coati, ocorre de forma não planejada: o animal simplesmente cruza o caminho dos Pirahã, ou alguém o vê em determinado local e sai em sua captura. Para a caça da cotia, cutiuaia e alguns macacos, é usado um apito fabricado de um pedaço de lata, dobrado ao meio e com um furo numa das extremidades, o qual produz um som imitando o dos animais(cf. Rodrigues & Oliveira, 1977:21). As penas dos tucanos e araras são utilizadas na confecção de pingentes, colares e flechas. Os dentes de cotia, coati, macaco, porco e onça são utilizados na confecção dos colares[62].

Os Pirahã não se consideram caçadores, reconhecem seu talento para a pesca. Contam que, no passado, existia uma classe de pessoas designadas *euebihiai*, responsáveis por abastecer de caça as aldeias e pela captura e morte

---

[59]É assim que os regionais designam esse local; a palavra foi assimilada pela língua Pirahã.

[60]Derrete-se o chumbo, cava-se um buraco ao solo(com a grossura de um dedo), joga-se o chumbo líquido no seu interior; imediatamente, ele se solidifica no formato de uma bala.

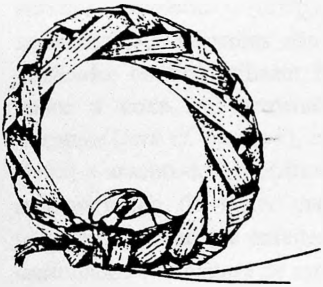
[61]Embora os Pirahã preparem tocaias com alguma regularidade, durante todo o tempo que estive entre eles não observei qualquer uma que tivesse êxito.

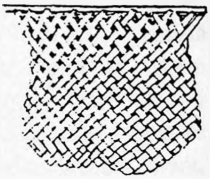
[62] O uso de colares evita doenças transmitidas pelos *abaisi;* a pessoa que os utiliza adquire as qualidades do animal. Este tema será explorado nos Capítulos V e IX.

de inimigos. Pela abundância de caça encontrada, ainda hoje, nas aldeias do alto Maici, os índios do baixo admitem que lá vivem os últimos *euebihiai* [63].

Nas noites escuras do verão, crianças e adolescentes costumam capturar os morcegos que fazem das canoas ponto de parada. Os morcegos são apanhados com a mão e postos dentro de uma cabaça emborcada na areia, e deixados ali até o dia seguinte, quando serão consumidos, assados, na primeira refeição matinal[64].

Depois da pesca, a atividade mais importantes para os Pirahã é a coleta. As áreas de coleta, geralmente, têm um proprietário e são exploradas em determinadas épocas do ano. Os Pirahã, invariavelmente, derrubam a árvore ou os galhos, cujos frutos serão coletados. Existem dois tipos de coleta: a cotidiana, feita nas proximidades da aldeia, praticada pelas mulheres e crianças, e outra, que necessita maior organização, exigindo a participação dos homens na expedição. É comum, durante o dia, mulheres e crianças fazerem incursões à mata para coletar frutos ou raízes que são, muitas vezes, consumidos no local.



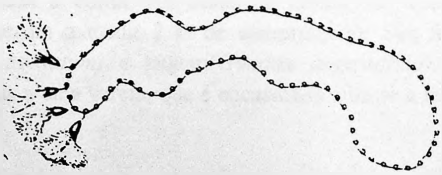


A coleta que exige a presença masculina é aquela que pretende trazer grande quantidade de frutos ou matéria prima para adornos, como palhas do

[63]Voltaremos à figura do *euebihiai*, associada à caça e ao canibalismo, em outros momentos deste trabalho, especialmente nos Capítulos VI e IX.
[64]Os Pirahã comem, também, os ratos da floresta; crianças e adolescentes fazem incursões à mata para procurar esses animais.

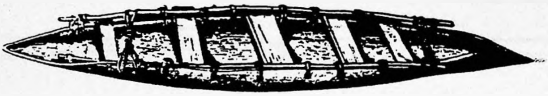
buriti ou babaçu, coquinhos de tucumã, sementes para colares. O coco de tucumã é empregado na confecção dos anéis, usados por ambos os sexos, mas de confecção exclusivamente masculina. O caroço é cortado em rodelas que são lixadas em uma pedra. Da palha do buriti são trançadas, pelas mulheres, braçadeiras e testeiras de uso unissex. A palha do babaçu é usada para confecção de braçadeiras, pulseiras e anéis, feitos e usados por ambos os sexos.

Produzem-se, também, três tipos de cestos: *maiosipai* é o cesto circular com base triangular, confeccionado pelos homens, utilizado no transporte de carga mais pesada, para as castanhas e as frutas do inajá; *mahoisipai* e *pahoese* são cestos retangulares, elaborados pelas mulheres para o transporte de pequenas frutas e para guardar os pertences da família. Os abanos são triangulares, as peneiras para passar a mandioca são quadradas, raramente confeccionadas. Desta palha, ainda são produzidos, pelos homens, os diademas *apaitai*, chapéus vazados e testeiras para uso exclusivo nas ocasiões rituais. Cinco tipos de sementes são coletadas pelas mulheres e dão nomes aos colares: *kahaiso*, *ehueaisai* e *tukagauisai*. Os colares são feitos combinando-se as sementes. As sementes são furadas, pelas mulheres, que usam um prego aquecido; os fios utilizam fibra de tucumã(*Astrocaryum tucuma*), enrolada sobre a coxa. As sementes são a taboquinha(*Guagua superba*), capim miçanga(*Coix cf. lacrima*), mucuna branca(*Dioclea sp.*), tento preto(*Ormosia flava*) e aracuti-do-mato(*Anona longifolia*). Os pingentes empregam dentes de animais(porco do mato, onça e macaco), rosetas de penas(tucano, arara, papagaio e mutum) e enfeites de palha: caixinhas, bolas, estrelas, trapezóides sanfonados e miniatura de esteiras(Cf. Rodrigues & Oliveira, 1977:27).



Ligada à atividade de coleta está a produção dos arcos, flechas, canoas, flautas e os brinquedos das crianças. As canoas de casca são feitas, até hoje,

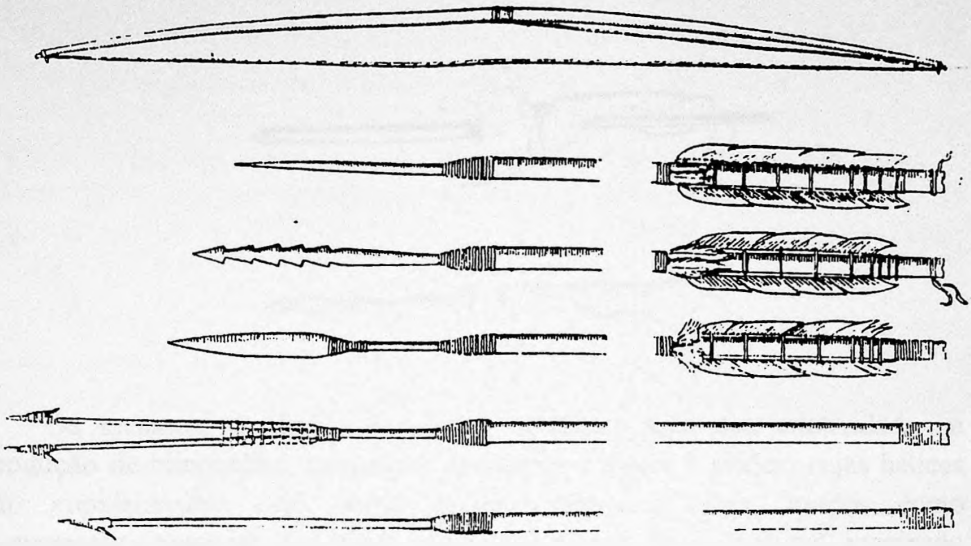
pelos homens que habitam o alto Maici[65]. Retiram a casca da árvore maripá(*Operculina passifloroides*), copaíba(*copaifera multiguga*) ou do jatobá(*Hymenaeae courbaril*); afinam as pontas da casca com o facão; fazem oito orifícios nas bordas para prender, com envira, as ripas que sustentam os bancos. As cascas são abertas com fogo e chegam a medir 5 a 6 m de comprimento e 80 cm de largura. Os remos com formato retangular são feitos de madeira mais leve, que flutue.



O arco é confeccionado da ingarana(*Pithecolobium pedicellare*) ou do pau d'arco(*Tabebeuia sp.*). A árvore é derrubada, seu tronco cortado ao meio de forma longitudinal, e cada uma das partes cortadas novamente, dando origem a quatro grandes pedaços. O quarto do tronco escolhido para o arco é desbastado, ainda na mata, com o machado; depois de transportado para a aldeia é esculpido com auxílio de um facão encaixado em uma forquilha que lhe serve de apoio. A madeira é trabalhada no sentido vertical até atingir a forma desejada[66]. Posteriormente, produz-se um fogo com as fibras extraídas da própria madeira, para a queima do arco, momento que se imprime a curvatura. A próxima etapa é a coleta da casca da envira(*Xilopia* spp.), de cujas fibras é produzida a corda. Um homem não gasta mais do que três horas para fazer um arco, da derrubada à corda. As canas de flecha são coletadas em áreas específicas e chegam a medir 2 m de comprimento. São feitas de cana de ubá(*Gynerium sagittatum)* e taquari(*Guadua angustifolia)*. As pontas das flechas são presas a uma vareta, que é encastoada à haste e reforçada com fios de algodão.

---

[65] Atualmente os Pirahã do baixo Maici preferem adquirir suas canoas com os regionais.
[66] A altura dos arcos varia entre 1,70m e 2,10m; e a largura varia de 2 a 3,5 cm de diâmetro.



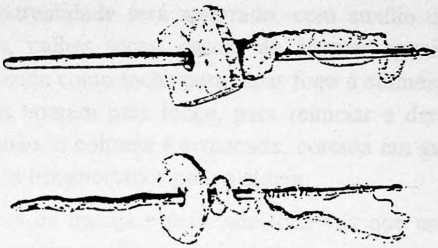
Os Pirahã produzem dois tipos de pontas para pesca e três para a caça, respectivamente: *pogahai* é em farpa, de ferro, para peixe; *iaoe* é em farpa dupla, de ferro, para peixe; *poe* é uma ponta de madeira, duplamente serrilhada para caça pequena; *kahai* é de madeira serrilhada para caça média e *kahiai* é uma lâmina de taquara lanceolada para caça grande[67]. As pontas são fixadas às flechas com algodão e resina[68]. As flechas para caça têm emplumação do tipo paralela, costurada ou espaçada, enquanto as de pescaria têm sua extremidade amarrada com algodão[69]. O algodão é plantado nas terras altas, perto das casas, coletado e preparado para a fiação pelas mulheres. Estas são, também, responsáveis pela produção do fuso: uma vareta em gancho feita da madeira ingarana(*Pithecolobium pedicellare*), incisa em um pedaço de casco de tracajá que serve de tortual.

---

[67]As pontas de madeira e taquara são amoladas nas partes laterais por um formão de madeira, com ponta de dente de cotia, fixado com algodão e resina. Este objeto é amarrado ao arco. As pontas de ferro são amoladas com lima ou facão.

[68]Os fios de algodão que amarram a emplumação e reforçam as pontas das flechas são recobertos com um breu feito da resina extraída da árvore anani(*Symphonia globulifera L. F.*), palha branca e carvão. Esta mistura é cozida e, depois de endurecida, guardada em formato de bola(cf. Rodrigues & Oliveira, 1977:19).

[69]Estou seguindo os termos técnicos empregados por Metraux para descrição das flechas(Cf. 1986).



Os meninos, na época do verão, exercitam toda sua criatividade na produção de brinquedos, miniaturas de barcos a motor e aviões, cujas hélices são impulsionadas pelo vento. Fazem pequenos arcos, usados como instrumentos musicais. Os piões são feitos do caroço de tucumã encaixado numa haste de madeira, preso por fios de envira a um pedaço de madeira espatulada.

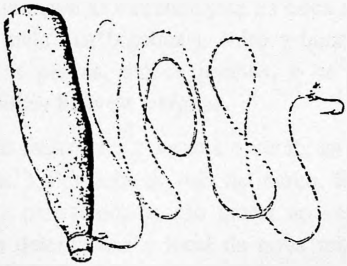
As flautas de pan, de dois a seis tubos de taboca(*Guadua superba* Hub.) amarrados com fios de envira, são os únicos instrumentos musicais. Acompanham um canto individual ou são tocadas pelos homens durante a 'festa grande'.

A coleta do mel é feita somente no verão. A colméia é descoberta, geralmente, por um pescador que a avista durante uma expedição. A coleta do mel é praticada por dois homens, acompanhados de suas mulheres. Quando a colméia é formada por abelhas que têm ferrão[70], ou quando a árvore em que está localizada é de pequeno porte, o primeiro passo é sua queima. Enquanto os

[70]Se a colméia abriga abelhas que não têm ferrão, a queima não é necessária.

homens iniciam a derrubada da árvore, as mulheres providenciam uma vara comprida, em cuja extremidade será amarrado, com auxílio de um cipó, um amontoado de folhas, palhas secas, cascas de árvores apanhadas no local. Depois de pronta, é usada como tocha para atear fogo à colméia. Espera-se um tempo, até as abelhas voarem para longe, para reiniciar a derrubada. Depois que a árvore vai ao chão, a colmeia é arrancada, cortada em grandes pedaços, consumidos no local ou transportados para a aldeia.

A coleta dos ovos de tracajá é praticada toda vez que um homem cruza uma praia deserta e percebe qualquer sinal de desova. Aporta sua canoa e faz uma investigação minuciosa por toda a praia, furando o solo em vários locais com um graveto pontiagudo. Os ovos são, preferencialmente, consumidos cozidos, podendo, também, ser sacudidos durante alguns minutos e ingeridos crus. Os Pirahã fazem expedições para agarrar o tracajá nas noites com trovoadas, momento que é associado à sua desova. Os homens dirigem-se às praias desertas e, escondidos na mata, esperam a fêmea sair da água, cavar o buraco na areia e desovar. Outra forma de capturar o tracajá é através de armadilhas, feitas de madeira leve flutuante(mamorana grande; *Bombax spruceanum*), em forma de torno, nas quais são amarradas linha e anzol iscado com peixe, jogadas em vários pontos de um lago[71].



A pintura corporal é feita cotidianamente nessa época do ano e depende, diretamente, da atividade de coleta. As famílias organizam expedições para

[71]A carne de tracajá não é muito apreciada pelos Pirahã, pois tem muito sangue. Os Pirahã agarram o animal com a intenção de trocá-lo por mercadorias com os brancos, apreciadores da carne de tracajá.

recolher urucum e jenipapo. Embora os homens recém-casados possam se pintar com o urucum, trata-se de uma pintura, eminentemente, feminina. As mulheres tingem os rostos(testa, bochechas e queixo), antebraços e pernas na altura das coxas. Este tipo de pintura está associado à beleza, sendo obrigatório nos momentos de festa. A utilização do urucum pode, também, significar uma tentativa de evitar uma aproximação com os *abaisi*, seres que habitam outros patamares do Cosmos, responsáveis pela transmissão das doenças que vitimam os Pirahã. Os *abaisi* têm medo de sangue, pensam que o urucum é sangue, e por isso não se aproximam. Neste caso, o urucum é aplicado diretamente à parte do corpo que sofreu o malefício, na barriga, na garganta, ou pode ser misturado á água e bebido.

A pintura com jenipapo é exclusivamente masculina, usada em momentos rituais pelos xamãs. Os homens coletam seus frutos que, espremidos, fazem brotar uma seiva incolor através de um orifício, previamente feito na casca. O líquido é aplicado diretamente sobre a pele, com auxílio de uma pequena espátula de palha. Para apressar seu escurecimento, é misturado à cinza do borralho. As listras incolores vão assumindo a tonalidade preta, conforme o tempo vai passando. Os Pirahã dizem que essa pintura é feita, também, com a intenção de se parecerem com a onça pintada: traçam uma linha reta, da ponta do nariz até o início do couro cabeludo, um traço reto abaixo das sobrancelhas e dos olhos, traços que ligam as extremidades da boca aos lóbulos auriculares e traços em forma de meia lua('bigodes'), entre a boca e o nariz. O tórax, as costas, as nádegas, as pernas, até os joelhos, e os braços, até o meio do antebraço, recebem linhas finas de jenipapo.

A preparação das roças é feita durante o verão, na subestação denominada *ogaikaisai*("roça/fazer"). Por volta do mês de março, final da estação chuvosa, os Pirahã começam a pensar aonde irão morar no verão, em qual praia vão habitar. Essa escolha determinará o local da nova roça. A atividade agrícola não é uma especialidade Pirahã; embora conheçam as técnicas e tenham os instrumentos necessários para a abertura de roças, somente alguns homens dedicam-se a tal atividade. Alguns informantes dizem que, durante um bom tempo, ficaram sem fazer roças, preferindo saquear as plantações dos brancos e de outros índios vizinhos ou, então, faziam a farinha da castanha do babaçu(seca e pilada).

Os Pirahã despendem um mínimo de tempo para esta atividade, pois o trabalho na roça é considerado pesado. As roças são de pequeno porte e nunca ultrapassam uma área de 500 m². Geralmente, dois homens(na maioria das vezes, irmãos) cuidam de todo o processo de preparação: da derrubada ao plantio. A derrubada da mata, feita de modo intermitente, é iniciada em meados de abril e dura até fins de julho. No mês de agosto, faz-se a queimada e, logo em seguida, o plantio. As ramas de mandioca são trazidas da roça do ano anterior. Existem, pelo menos, quatro tipos de mandioca brava[72] cultivados e, em pequena quantidade, cinco de cará[73], dois de macaxeira[74], batata-doce, cana-de-açúcar, abacaxi e banana. A roça é feita perto da habitação de verão, pois à época da colheita os Pirahã estão morando nas terras altas, às vezes, localizadas a uma certa distância das roças, fato que dificulta tanto sua manutenção quanto a colheita dos produtos cultivados. As idas às roças lembram as expedições para coleta de frutos, viagens que podem durar até dois dias. Logo depois do plantio, a roça é abandonada à própria sorte; grande parte do que foi semeado será destruída pelos insetos ou pelos porcos do mato. Passados dois anos, as roças são tomadas por uma espessa vegetação, o que dificulta a localização das ramas de mandioca. Os produtos agrícolas não são consumidos diariamente durante a estação seca; são preservados para a época das chuvas, momento em que se transformam em importante complemento alimentar. A mandioca brava é pubada, isto é, posta no rio, dentro de uma canoa alagada, ou em cestos amarrados em paus presos ao fundo do rio. Três dias depois, a raiz entra em decomposição, sinal de que a mandioca está boa para ser consumida, grande parte de seu veneno tendo sido levado pela água. Pode ser consumida de duas maneiras: assada diretamente sobre o fogo, ou misturada ao caldo de peixe, e cozida até transformar-se em pirão. A mandioca puba é, também, misturada à massa de mandioca, quando se quer torrá-la para a obtenção de uma farinha mais grossa. Os Pirahã improvisam raladores feitos com latas furadas; depois de passada numa peneira e espremida no tipiti, o polvilho é separado e, misturado a pedaços de massa, para uso na confecção de beiju. Deve-se ressaltar que a produção de massa ou de mandioca puba é

---

[72]São eles a *pubiupai*, *iapauasai*, *tabake*, *pegagoku*(a última é uma corruptela da palavra pirarucu, um tipo de mandioca brava chamada assim pelos regionais).

[73]Aqui os Pirahã fazem uma diferença entre o cará-do-mato, que é coletado e plantado(*pau'ue*, *taia'*), e os três tipos denominados *maase*, *huabogeai* e *peohoagahai*.

[74]Geralmente é consumida crua, mas quando coletada em grande quantidade é cozida; seus tipos são designados: *ehiubisai* e *ekoohiai*.

consideravelmente baixa, em relação aos alimentos produzidos pelas atividades de pesca e coleta. O investimento nas roças é equivalente à sua produção: se os Pirahã investem pouco tempo na atividade agrícola e consideram-na extremamente penosa, os produtos que as roças oferecem são insuficientes para se transformar em suprimento alimentar importante[75].

Época da Chuva

As primeiras chuvas coincidem com o final do mês de outubro, anunciando a nova estação. Os Pirahã começam a se organizar para deixar a praia e tudo o mais que construíram sobre suas areias que, em breve, ficarão sob as águas que não param de subir até março. As famílias deixam a praia dirigindo-se para as terras altas, dispersando-se em várias localidades. É importante observar que as mudanças empreendidas pelas famílias, seja na estação seca, seja na chuvosa, engendram novos arranjos residenciais. As negociações que estabelecem a co-residência, em cada uma das estações, são regidas por três variáveis: a)os arranjos matrimoniais; b)a propriedade dos locais de habitação(praia e terras altas) e c)os vínculos de parentesco("parentes próximos" e "distantes")[76].

Ao longo dos rios Maici e Marmelos, existem muitos locais denominados "terra alta", isto é, próprios para habitação durante o período chuvoso. A época da chuva caracteriza-se por uma organização social que valoriza a dispersão pelo território[77].Nas terras altas, durante o período da safra da castanha, pelo menos três vezes por semana, os Pirahã se dirigem, quase sempre acompanhados de suas mulheres e filhos, aos castanhais para a coleta do produto, trocado, posteriormente, com os regatões. Essa atividade ocupa parte da manhã e não dura mais do que três ou quatro horas. De volta à aldeia, prosseguem as ações cotidianas de subsistência: os homens pegam suas canoas

---

[75]Desde 1992 uma equipe do Cimi vem desenvolvendo um projeto agrícola entre os Pirahã, o que os estimulou a abrirem grandes roças de mandioca para produzir farinha, suficiente para o consumo durante todo o ano.

[76]As três situações serão abordadas no Capítulo III, Organização Social e Parentesco.

[77] Atualmente, um outro fator importante na escolha das terras altas para habitação é a proximidade de um castanhal. A partir de 1985, a Funai fez com que os Pirahã retomassem seus castanhais, até então ocupados pelos brancos durante a época da chuva. Desse momento em diante, foram restabelecidas as antigas posses dessas áreas, por famílias que ali passaram a se fixar. Assim, cada homem ou seus irmãos exploram determinados castanhais, vivendo nas proximidades durante o período da safra.

e saem para pescar; as mulheres fazem pequenas incursões à mata para coletar raízes ou frutos que ajudam a complementar a dieta neste período, marcada pela penúria protéica.

As terras altas são designadas *migi*(terra)[78], enquanto as praias são chamadas *tahoase*(areia). A classificação deriva do tipo de solo que constitui cada um desses espaços, o que por sua vez engendra representações distintas sobre eles: as praias variam em forma e extensão todos os anos, são dependentes da variabilidade no volume e força d'água que o rio transporta; as terras altas estão desde sempre lá e continuarão assim, configurando um espaço que não sofre qualquer interferência. Embora a terra alta seja o lugar mais protegido, as pessoas a consideram um espaço provisório, algo que lembra um acampamento, lugar de espera da estação seca. Desta forma, pode-se dizer que a vida aldeã plena é vivida somente durante a estação seca. As pessoas demonstram preferência pelo verão e fazem, constantemente, comparações entre as estações: relembram as pescarias com timbó, as expedições de pesca mais produtivas, a vida alegre da praia, os rituais e festas do último verão.

Durante o dia, a terra alta é silenciosa, a maior parte de seus habitantes está fora, à procura de alimento. As expedições de pesca ou de caça duram o dia inteiro e as pessoas, nessa época do ano, costumam fazer somente uma refeição protéica por dia. Ao final da tarde, antes dos homens retornarem de suas expedições, as mulheres sentam em suas esteiras à beira do barranco, para contemplar o rio e conversar até escurecer.

A vida na época da chuva requer habitações sólidas, casas maiores, construídas para resistirem às chuvas. Duas ou mais famílias unem-se para construir uma nova casa que será habitada coletivamente[79].

A responsabilidade de construir a casa na terra alta é masculina. Os homens empreendem uma expedição à mata para derrubar as árvores, que servirão de esteio, e coletar os cipós para amarração. Depois da casa pronta, saem novamente à procura de palha verde do babaçu(*Orbignya speciosa*)[80] para a cobertura. As mulheres participam somente nesta fase do trabalho;

---

[78]Como veremos no Capítulo IV, sobre a cosmografia, *migi* é o termo empregado também para designar os demais patamares do Cosmos, tanto os que se situam acima, quanto os que estão abaixo do patamar Pirahã. Nesta acepção, *migi* tem o significado de terra firme.

[79]Podem retornar para uma casa que foi construída na estação passada.

[80]Podem usar, também, a palha da sororoca(*Ravenalia guianensis*) e do caranã(*Mauritia carana*)(Cf. Rodrigues & Oliveira, 1977:65)

juntamente com os homens, encarregam-se de 'abrir a palha' que servirá de cobertura. Uma casa deste tipo é construída com dois dias de trabalho; mas geralmente, demora uma semana para ser concluída, em função de os homens dividirem seu tempo com a atividade de pesca que, nessa época do ano, não deve ser interrompida.

A área escolhida para construção não requer qualquer tipo de preparo, o mato à sua volta e sobre o chão não é retirado. O uso do local encarregar-se-á de extirpar a vegetação indesejável. O critério que determina a disposição dos esteios é o de que as paredes laterais da casa estejam perpendiculares ao rio, de modo que a 'frente' da construção fique voltada para a água. A construção inicia-se pela fixação dos esteios, nove ao todo, oito periféricos e um central, agrupados em três linhas, sendo a do meio, formada pelo esteio central e dois esteios periféricos que têm o comprimento 2/3 maior do que os demais, permitindo, assim, que a construção seja composta por dois planos inclinados, formando duas águas. Uma cumeeira[81] liga os três esteios mais altos; quatro frechais são atados aos esteios periféricos e seis espigões partem de cada um deles, nas colunas laterais, em direção à cumeeira. Os caibros são amarrados perpendicularmente aos espigões, de forma a sustentarem a palha da cobertura. As palhas previamente abertas são presas aos caibros. Resta o acabamento final: trançar a palha 'jacaré' que é atada à cumeeira, evitando que água penetre pelo espaço deixado entre esta e os espigões[82].

A casa concluída, é chegado o momento de dividirem seu espaço interno. Cada família ocupa um espaço próprio, no interior da casa, na qual é construído um jirau[83], denominado *base*. Os homens coletam quatro pequenos esteios-forquilhas, cuja extremidade é apontada e enterrada 40 cm sob o solo, de forma que fiquem paralelas, duas a duas, servindo de encaixe para duas pequenas varas que sustentam as tábuas que as ligam, formando, assim, a superfície do jirau. Essas tábuas são simples paus roliços dispostos lado a lado, ou tábuas previamente preparadas, obtidas pelo corte transversal do tronco da palmeira

---

[81]Estou adotando a terminologia de Malhano(1986) para descrição da habitação.

[82]Somente alguns homens mais velhos sabem como trançar a palha 'jacaré'. Por isso, este tipo de acabamento está em desuso; poucas são as construções, hoje, que apresentam o 'jacaré' atado à cumeeira.

[83]Os jiraus variam em altura(entre 1,60m e 40cm), largura(1,40m e 50cm) e comprimento(2,10m e 1,50m).

paxiúba(*iriartea exorrhiza*)[84]. Uma casa possui, em média, três jiraus, sinal de que ali habitam três famílias. Sobre o jirau, os membros da família vão depositar seus pertences(roupas, latas, penas, colares etc.), demarcando-o enquanto espaço de dormida e descanso no interior da casa. Este tipo de habitação não é o único encontrado nas terras altas. É comum deparar-se com pequenas construções de duas águas, uma sobre a outra, protegendo uma sepultura.

As pessoas jamais deitam ou sentam diretamente sobre o solo; espalham troncos pelo chão e constroem pequenos jiraus, utilizados como bancos para descanso quando estão fora das casas.

O fogo é da casa, utilizado de forma coletiva pelas famílias que ali residem. A casa, e não a família, é a unidade de produção e consumo. As refeições são preparadas e consumidas coletivamente. Nessa época do ano, as refeições são feitas todas as vezes que um homem retorna de uma pescaria bem sucedida e a mulher, da coleta ou da caça. Os homens deixam o produto da pescaria na canoa para que as mulheres se encarreguem do preparo. Os homens, de outra família, buscam lenha e preparam os alimentos em conjunto com as mulheres. Dependendo dos peixes e do modo como serão consumidos, observam-se tratamentos diferenciados: retiram as vísceras da piranha, do bagre e da jatuarana antes de assá-los; os demais peixes são depositados diretamente sobre o fogo, sem qualquer tipo de tratamento. Aqueles peixes que serão cozidos devem ter suas vísceras retiradas; a carne é cortada em pequenos pedaços, postos em uma panela com bastante água e fervidos por, aproximadamente, uma hora. Devido à escassez de alimentos nessa fase do ano, o modo usual de preparar o peixe é sob a forma cozida, pois 'rende' mais, na medida em que produz um caldo que é engrossado com mandioca puba esfarelada. A forma cozida de preparo do alimento dá um caráter coletivo à refeição, transformando os habitantes da casa em comensais. Ao iniciarem a refeição, consomem primeiramente a parte sólida, os pedaços de peixe acompanhados de farinha de mandioca; depois, bebem o caldo com auxílio de uma 'colher', obtida através da quebra da ponta da palha que recobre a casa. Aliás, não é somente no momento de beber o caldo de peixe que os Pirahã utilizam partes que compõem a estrutura da casa. Quando vão acender ou

[84]Segundo Rodrigues & Oliveira, o uso da paxiúba é uma influência dos brancos; os Pirahã, tradicionalmente, usavam a embaúba(*Cecropia sp.*)(Cf. 1977:17)

animar o fogo, sempre retiram pequenas lascas dos esteios. Assim, o tempo de uma casa pode ser medido pela grossura de seus esteios: quanto mais finos, a casa é mais velha.

Esta época do ano é caracterizada pela penúria, os alimentos são escassos e as pescarias mais demoradas, com baixa produtividade. As pessoas emagrecem, queimando todo o estoque de gordura acumulado no período da estação seca. A atividade de coleta se intensifica e a maior parte dos alimentos consumidos é de origem vegetal.

Os Pirahã exploram toda a potencialidade do igapó através de pescarias, caçadas e coletas. É o momento do ano em que passam a maior parte do tempo no interior da floresta, agora, inundada. A falta de familiaridade com este hábitat faz com que os Pirahã, freqüentemente, se percam no igapó. Uma pescaria sem sucesso, que é prolongada por horas, faz com que o pescador perca a noção do tempo e, quando toma consciência, a noite caiu, dificultando seu retorno para a aldeia. Neste caso, grita para que alguém o escute e responda, dando-lhe a orientação correta para voltar à aldeia. Quando o pescador não é ouvido, sobe em uma árvore e ali passa a noite, esperando que o dia amanheça para, então, retornar à terra alta.

Os tipos de pescarias empreendidos nesse período anual são, basicamente, quatro: a pesca de tocaia, o espinhel, a pesca de anzol e as armadilhas.

A pesca de tocaia à jatuarana é praticada da seguinte maneira: um homem, armado com arco e flecha, trepa na árvore de cujos os frutos a jatuarana se alimenta. Joga alguns destes frutos na água para atrair sua presa e fica ali esperando a jatuarana se aproximar. A pesca de tocaia ao tucunaré é feita por um homem, posicionado na beira de um barranco, no interior do igapó, onde aguarda a chegada do peixe.

O espinhel é uma técnica de pesca introduzida pelos brancos. Hoje em dia, os Pirahã constroem seus próprios espinhéis utilizando linha de pesca e dois ou três anzóis. Cada pescador tem quatro a cinco espinhéis, que são atados em pontos diferentes dentro do igapó. A isca usada é o grilo ou o gafanhoto. O grilo é apanhado nas folhas das árvores. O pescador localiza-o e, batendo com o remo, joga-o na água onde é, facilmente, apanhado. A captura do gafanhoto exige mais trabalho, pois seu hábitat são as terras altas, cobertas por folhas. Esses insetos são rápidos no pulo, e por isso, difíceis de serem apanhados com

as mãos. O pescador confecciona, no próprio local, um pequenino arco e minúsculas flechas com pontas de espinhos, para atingí-los de uma certa distância. O importante, em ambos os casos, é que os insetos estejam vivos e sejam assim conservados no anzol, que é depositado sobre a água do rio. Vivos, debatem-se e atraem, com mais facilidade, o pacu, o "peixe cachorro" e a jatuarana. Durante à noite, os Pirahã podem deixar armados os espinhéis com iscas de carne, para fisgar bagres.

A pesca da piranha é realizada, também, com grande freqüência na mesma época, embora não obtenha o mesmo êxito da praticada na estação seca. Ao cair da tarde, os homens dirigem-se a determinados pontos de pesca, retornando, tarde da noite, com duas ou três piranhas. A mulheres que ficam na aldeia pescam do barranco, lançando suas linhas na água para fisgar piranhas.

As armadilhas de pesca são confeccionadas pelos homens com varas trançadas ou amarradas em forma de cestos, variando em tamanho; são presas às árvores no igapó. As armadilhas funcionam, como dizem os Pirahã, porque "os peixes não sabem nadar para trás".

A entrada no igapó permite a concomitância das atividades de pesca e de caça. Enquanto os homens esperam os espinhéis fisgarem os peixes, procuram macacos e aves para caçar. Confeccionam, nessa ocasião, flechas especiais com pontas de madeira e penas. São hábeis com as canoas, sendo capazes de perseguir, durante horas, um macaco que foge pelo igapó. Preferem matar fêmeas com filhote agarrado às costas, pois com isso ganham um animal de estimação. O filhote do macaco é preso às costas de um cachorro, até que possa andar sozinho pela aldeia. Alimentam-no com farinha e, quando for o caso, as mulheres podem amamentá-lo. A maioria dos animais domésticos é capturada nessa época do ano, momento que os Pirahã ficam quase todo o tempo no interior da floresta seca ou inundada, coletando castanha ou pescando/caçando nos igapós. Localizam ninhos de tucanos, araras e papagaios, cujos filhotes são capturados. Filhotes de coatis, cotias, pacas, caititus e antas são capturados, quando suas mães sofrem abate.

Outro modo de associar a pescaria à caça ocorre quando um homem sai para pescar e deixa sua mulher em uma terra alta para caçar, com auxílio dos cachorros. As caçadas mais produtivas são as de paca, embora a mulher possa perseguir um porco(caititu) e matá-lo com pauladas na cabeça.

As estradas de castanha transformam-se em trilhas de caça, enquanto os homens coletam os ouriços caídos das castanheiras podem topar com cotias ou aves, como o mutum e o inhambu[85]. As armadilhas de caça são postas em lugares estratégicos. Consistem em uma armação de varas trançadas, capazes de prender os pés de cotia ou paca.

No final da tarde, os patos procuram o igapó para dormir nos galhos das árvores, momento em que alguns homens saem à sua procura. Nessa fase do ano, a caça vai ocupar um lugar destacado na dieta Pirahã. O pescado passa a ter uma importância secundária, embora seja constantemente procurado.

A coleta é freqüentemente realizada, sua produção é uma fonte complementar de alimento. Os homens se ocupam em recolher os frutos da palmeira inajá, consumidos assados ao fogo. As mulheres passam grande parte do tempo no igapó à procura de frutos; as árvores inundadas facilitam o acesso à copa e aos galhos mais altos. As mulheres retornam à aldeia com os produtos da coleta, os quais são consumidos crus ou assados. As crianças dedicam-se a explorar as imediações da aldeia, retornando, sempre, com frutos ou raízes.

Os insucessos na caça e na pesca, quando se tornam freqüentes, estimulam os Pirahã a organizarem uma expedição às roças. Nessa época do ano, não se dedicam a atividades na roça, nem fazem serviços de manutenção da mesma. Utilizam-na apenas como área de coleta.

---

[85]Este tipo de caça é feito com espingarda calibre 28 ou 16. Os Pirahã possuíam, à época de minha pesquisa, apenas três espingardas, duas 28 e uma 16.

O tempo e o espaço da vida e da morte

O momento da concepção inicia a vida de um indivíduo, dá origem a um corpo, *ibiisi*, que sofrerá transformações ao longo de sua existência. As fases da vida de um indivíduo são as seguintes:

biihiagiga-bebê
aogihiaga- criança entre dois e seis anos
otohiogiai-adolescente masculino
ogohiogiai-adolescente feminino
igihi-homem maduro
epoihi-mulher madura
toiohoi- homem velho
igohoi-mulher velha
toiooibai-homem e mulher muito velhos

Essas fases descrevem a passagem do tempo, o processo de envelhecimento de uma pessoa, do seu nascimento à velhice.

O sistema de nominação Pirahã está diretamente vinculado às fases da vida e, também, da morte do indivíduo. Os nomes fazem esta relação complexa entre os diversos tempos e os distintos espaços que o vivo, ou as transformações dos mortos, podem freqüentar. A pessoa quando nasce já tem um nome, um nome de corpo, de um animal ou vegetal que participou, juntamente com sua mãe, de sua concepção[86]. *Kasi ibiisi*("nome de corpo") será a identificação de um indivíduo até ganhar um nome de *abaisi*("nome de alma"), nome dos seres que habitam os demais patamares de terra que o mundo contém. As pessoas adquirem este nome somente após o casamento, quando chegam à fase de idade equivalente à adolescência. Está a cargo do cônjuge fixar em seu parceiro o nome descoberto pelo xamã, quando, durante o ritual, entra em contato com os seres *abaisi*. Ao receber este nome de *abaisi*, as pessoas adquirem mais dois outros seres em estado de latência, que passam a habitar seu corpo: o *kaoaiboge* e o *toipe*. Desta forma, o nome de *abaisi* faz

[86]A teoria da concepção, a noção de corporalidade e a nominação serão temas do Capítulo V, item *Ibiisi*.

com que uma pessoa deixe de ser apenas corpo e possa ser algo mais: uma possibilidade de se transformar, vivendo outros tempos, percorrendo outros espaços. Enquanto a pessoa dorme, o *kaoaiboge* e o *toipe* deixam seu corpo, viajam pelo mundo.

Nessas andanças, podem morrer, dando início a novas transformações. A cada morte, os *kaoaiboge* se transformam em mais três *kaoaiboge*, e na quarta vez em que morrem, tornam-se imortais, assumindo a forma da onça pintada. Os *toipe* têm outro destino: primeiro, transformam-se em um super-*toipe*, o *kobiai* que dá origem a três *kaoaiboge*, até atingirem a forma imortal da onça. Não é necessário que a pessoa morra para que as transformações entrem em operação; pelo contrário, parte das transformações, geralmente, ocorre durante a vida do indivíduo. Os *kaoaiboge* e *toipe*, suas transformações, engendram uma nova temporalidade, que é paralela àquelas transformações corporais, responsáveis pelo envelhecimento do indivíduo. Por esse motivo, os Pirahã dizem que quando uma pessoa chega à última fase de sua vida, designada *toiooibai* - sinal de que ela é muito velha, não morre mais - transforma-se diretamente em onça pintada. Os Pirahã querem significar com isso que aquela pessoa já esgotou seu destino em vida, coincidindo, assim, o momento final de seu corpo com a última transformação sofrida pela alma.

Depois da morte de uma pessoa, as transformações *kaoaiboge* e *toipe*, quer dizer, as que restam ainda por se transformar, são, imediatamente, liberadas de seu corpo e passam a habitar, definitivamente, o patamar subterrâneo. Em suma, há um tempo da vida do indivíduo que inclui parte de seu destino, quando adquire os nomes de *abaisi* que, por sua vez, engendram as transformações *kaoaiboge* e *toipe*, criando, assim, um novo tempo paralelo à vida do corpo.

Da concepção à velhice, o indivíduo percorre um tempo do corpo, percebido como linear, que é cortado pelo tempo da alma, do *kaoaiboge* à onça imortal, simultâneo ao tempo do corpo, mas que o ultrapassa. Há, ainda, um outro tempo que é aquele do destino do corpo. O corpo, depois de morto, é resgatado por um deus, *Igagai*, passando a habitar para sempre no patamar celeste. Esses tempos são vividos em três espaços distintos: o tempo do corpo no patamar dos Pirahã, o tempo da alma no patamar subterrâneo e o tempo do corpo depois da morte no patamar celeste.

Enquanto o sono libera os *kaoaiboge* e *toipe* que estavam aprisionados ao tempo e ao espaço vividos pelo corpo, o sonho permite que o corpo experimente outras formas de tempo e espaço[87]. O sonho faz com que a pessoa abandone o estado *ibiisi* e passe para o estado *abaisi* - neste contexto, é uma espécie de duplo - permitindo, assim, que tenha acesso a outro plano de realidade e, conseqüentemente, a outros tempos e espaços. O tempo do sonho é o passado, o presente e antecipa o futuro, pois o que foi sonhado poderá acontecer. O espaço percorrido pelo sonhador é aquele que interage com pessoas, animais e outros seres do Cosmos: locomove-se para outra aldeia, pesca em um igarapé longínquo, caça um animal no interior da floresta, conversa com os *kaoaiboge* e *toipe* do patamar subterrâneo ou com os *abaisi* do segundo patamar celeste.

Existem, ainda, dois modos distintos do *ibiisi* vivenciar outros espaços que se associam a tempos particulares: através das figuras do matador e do xamã. O matador pertence a uma classe de pessoas designadas *euebihiai.* Ao contrário do homem comum, desloca-se no espaço da floresta, na horizontalidade do patamar Pirahã, e tem como principais objetivos a caça e a guerra, passando a maior parte do tempo afastado dos núcleos aglutinadores da vida social. O matador, antes de abater um inimigo, irá nomeá-lo, de acordo com o critério de semelhança física entre um Pirahã morto e o inimigo: corpos iguais, nomes idênticos. Este nome dado ao inimigo é um nome de *abaisi,* portanto, um nome que engendra almas, os *kaoaiboge* e *toipe;* nomes que poderão ser atribuídos a outras pessoas pelo matador ou que farão parte de seu próprio repertório onomástico, garantia de seu destino.

O xamã, *hiahoai*, é aquele que viaja pelos demais patamares do Cosmos, desloca-se verticalmente e entra em contato com seus habitantes, os *abaisi*, os *kaoaiboge* e os *toipe*. É responsável pelo estabelecimento da ligação entre os patamares do Cosmos e as relações entre seus habitantes. Deslocando-se nesse espaço, produz um novo tempo, no momento em que transmite os nomes dos *abaisi* para as pessoas, permitindo-lhes que tenham um destino.

O que aproxima o matador e o xamã é o fato de que ambos lidam com o exterior, criando espaços específicos de atuação que ajudam a produzir, através da nominação, um novo tempo para as pessoas, o destino: da origem da

[87]A teoria onírica Pirahã e seus produtos serão apresentados com maior detalhe no Capítulo VII.

alma(*kaoaiboge* e *toipe*) ao estado imortal da onça pintada. O xamã recria o espaço do Cosmos, ao articular os seres que ali habitam; o matador recria o espaço da sociedade no patamar Pirahã, delimitando as fronteiras do que é o exterior e o interior da sociedade, redefinindo o lugar dos homens, dos animais e dos inimigos.

O tempo e o espaço do ritual

Existe um tempo específico, época da seca, que se relaciona a um espaço particular, a praia, quando ocorrem os rituais: o xamanismo e a festa.

O xamanismo é o momento privilegiado para que os distintos seres do Cosmos entrem em relação. O xamã se desloca até os demais patamares que compõem o Cosmos, permitindo, assim, que os *abaisi*, os *kaoaiboge* e *toipe* venham até o patamar Pirahã.

Para alguém tornar-se xamã, é necessário que dê sinais, durante sua vida, de que consegue entrar em contato com os demais seres do Cosmos e de que possa manter com eles uma comunicação. O xamã é responsável pela atualização do estoque de nomes próprios disponível para uso da sociedade. Uma das funções do xamã é, quando retorna de suas viagens, nomear os que aqui ficaram com os nomes dos seres com quem entrou em contato, que compareceram ao ritual. Desta forma, vê-se que o exercício da nominação é contínuo: o xamã atribui sempre um nome a uma pessoa, nome que somente será fixado a partir do momento em que o cônjuge passar a assim chamar seu parceiro.

O xamã "troca de lugar" com os seres do Cosmos que comparecem ao ritual e entram em relação com a assistência, produzindo, assim, uma narrativa que dá conta do respectivo encontro. Os rituais são realizados em noites escuras. Ao entrar na mata, passa para outro patamar, dando chance aos seres que lá habitam de visitarem o patamar Pirahã. Numa sessão ritual, podem se fazer presentes mais de 20 seres distintos entre *kaoaiboge*, *toipe* e *abaisi*. O xamã é uma espécie de intermediário, alguém que faz contato entre os seres do Cosmos, definindo novos espaços e criando novos tempos.

A festa grande ou pequena é o momento em que os Pirahã "fazem barulho", através do canto e da dança, para *Igagai* escutar onde eles se encontram e protegê-los. Os Pirahã dizem que, como se mudam com freqüência, *Igagai*, o demiurgo que recriou o mundo, poderia perdê-los de vista; esquecendo-se que eles estão ali, pararia de fabricar os animais que habitam o patamar Pirahã, deixaria de regular as estações do ano, o dia e a noite. Ao "fazerem barulho", os Pirahã querem assegurar que *Igagai* zele pelos tempos e espaços do Cosmos.

As festas são realizadas em noites de lua cheia e podem se prolongar até o amanhecer. A festa grande é a ocasião privilegiada para seus participantes trocarem de cônjuge: momento institucionalizado para essa prática, sem que se desencadeiem conflitos. Portanto, a festa engendra uma nova configuração dos arranjos matrimoniais e, conseqüentemente, uma reordenação da distribuição espacial dos grupos sociais. Enquanto o xamanismo explora e organiza o espaço cósmico, a festa redefine o espaço da sociabilidade.

CAPÍTULO III
ORGANIZAÇÃO SOCIAL E PARENTESCO

Os grupos e os arranjos residenciais

Os Pirahã se organizam em pequenos núcleos residenciais, cujo número varia nas distintas estações do ano. Na época da seca, encontra-se uma média de cinco agrupamentos e, na época da chuva, 10 a 13. Estes núcleos estão concentrados em duas áreas distintas do território, o alto e o baixo Maici, conformando, assim, conjuntos maiores que englobam os diversos arranjos residenciais. Os núcleos que fazem parte de um conjunto mantêm relações pautadas pela contigüidade espacial e pelos laços de consangüinidade e afinidade. Os conjuntos estão separados por uma distância considerável, são praticamente independentes, com relações esporádicas entre seus membros. Por conseguinte, as relações sociais, os casamentos, as trocas, os rituais de congraçamento se dão no interior de um conjunto.

Nos núcleos residenciais, torna-se difícil precisar o grupo doméstico ou a família elementar enquanto unidade de produção e consumo. O casal é a unidade mais perceptível; por meio desta unidade a fragmentação da vida social ganha amarração e sistematicidade. *Kage* é a designação para uma relação entre duas pessoas de sexo oposto, não implicando, necessariamente, em relação sexual e/ou filhos. A autonomia do casal é evidenciada nas expedições de pesca e de coleta; permanece sozinho por dias, semanas, passando, assim, a idéia de se bastar para constituir uma vida social. Por um lado, o casal produz a fragmentação, estimula o estilo de vida autônomo, não gregário, marcado por uma forma provisória de viver(mudanças constantes, abrigos frágeis, bens escassos). Por outro lado, o casal aparece como unidade fundamental, opera como um ordenador das relações sociais, costurando, mesmo que de forma tortuosa, o tecido social.

O conjunto que engloba os núcleos residenciais do baixo Maici é o mais populoso, somando um total de 160 habitantes, enquanto o do alto não ultrapassa 70 pessoas. A conformação destes conjuntos e sua manutenção no tempo devem-se a três fatores: a "herança do território", a classificação dos parentes em "próximos" e "distantes" e os casamentos, preferencialmente, contraídos no interior dos conjuntos.

Vejamos a "herança do território". Os Pirahã concebem o espaço geográfico que os circunda, não como um *continuum* de terra que pode ser ocupado aleatoriamente. Há uma classificação que se aproveita das marcações geográficas naturais para instaurar um recorte social no seu uso e ocupação. Existem dois tipos de locais definidos pelos Pirahã: um, próprio à habitação - praias e terras altas - e outro, caracterizado pela exploração humana, compreendendo os lagos, poços, igarapés e áreas de coleta. Esses locais são nomeados e fazem parte do patrimônio toponímico Pirahã.

As localidades são herdadas em linha agnática, assegurando aos parentes lineares o "controle" sobre um território. É preciso deixar claro que não existem, na sociedade Pirahã, unidades definidas em termos de princípios de descendência, como forma de classificar e unir indivíduos através de uma figura ancestral. Explicitemos, então, o que significa "controle" do território.

A ênfase na linearidade é responsável por relacionar indivíduos a espaços, ao mesmo tempo que define seus direitos no uso e na ocupação. A herança do território passa de *baie*(pai) para *hoage*(filhos). Do ponto de vista de um ego masculino, os locais são herdados da seguinte maneira: FF -> F -> ego -> S -> SS.

Os locais são identificados aos seus controladores. O filho mais velho tem o controle sobre todos os locais que pertenceram a seu pai. Posteriormente, divide o controle com seu grupo de *siblings* masculinos. Controlar um lugar significa, antes de tudo, estar vinculado a uma área e ter um território reconhecido para habitação, perambulação e exploração de seus recursos; os locais são pontos em que as pessoas se fixam e organizam seu raio de movimentação. Assim, quando se pesca em um poço que está sob o controle de outra pessoa, deve-se indenizar o proprietário com parte do pescado. O mesmo se passa com áreas de coleta de frutas, ou com os ovos de tracajá coletados em uma praia que pertença a outrem. Desta forma, praias, áreas de coleta, lagos, poços, terras altas são locais herdados patrilinearmente, o que cria uma proximidade geográfica entre parentes vinculados através deste critério de filiação. Há, em um nível, uma identidade reconhecida por se compartilhar um mesmo espaço territorial e os mesmos parentes paternos, fato que, por sua vez, engendra uma diferença entre pessoas que não conseguem se ligar pela proximidade geográfica e por relações genealógicas.

Através das noções de consangüinidade e afinidade, criam-se duas formas de classificação distintas: os parentes distantes, os *mage*, e os parentes próximos, os *ahaige*. A partir dessas classificações, engendram-se formas distintas de reciprocidade e, conseqüentemente, diferenças que reproduzem níveis de inclusão e exclusão dos núcleos residenciais ou dos conjuntos maiores.

Ahaige e *mage*, ao contrário dos termos de parentesco, são classificações usadas, freqüentemente, para explicitar o tipo de relação entre um ego e um álter. Pode-se, assim, definir *ahaige* como parentes "próximos" ou "verdadeiros", e *mage* como parentes "distantes" e "classificatórios"[88].

Ahaige são todos os "parentes" que um ego reconhece, tanto do lado materno, quanto do lado paterno. Se pensarmos a coincidência entre o termo de parentesco *ahaige*[89] e esta expressão *ahaige*, indicando um tipo de relação, veremos que tanto o termo de parentesco, quanto a relação, estão referidos, no sentido genealógico, às mesmas posições no sistema. Enquanto o termo *ahaige* cobre os colaterais ascendentes e descendentes de ego, a relação *ahaige* inclui os colaterais e os lineares de ego, dando feição a uma estrutura de relação ego-centrada.

Os *mage* são aqueles que a relação *ahaige* não abarca. Medem-se proximidade ou distância social e geográfica por meio desta classificação, que parece operar através de um cálculo genealógico/espacial. Assim, os *ahaige* são considerados aqueles parentes que, se não residem no mesmo local, residem contiguamente. Os *mage* estão distantes, numa perspectiva espaço-temporal. A relação entre pessoas que se pensam como *ahaige* é marcada pelo companheirismo, pela realização de tarefas em conjunto, pela comensalidade e pela forma de estabelecer uma conversa[90].

---

[88]Viveiros de Castro(1993:165) assinala que "a diferenciação terminológica e/ou normativa entre parentes 'próximos' ou 'verdadeiros' e parentes 'distantes' ou 'classificatórios' parece-me de valor estratégico nos sistemas amazônicos(...) ela introduz um componente genealógico e/ou geográfico que interfere estruturalmente na sintaxe binária do paradigma dravidiano".

[89]Ver mais adiante, no item "terminologia", as posições genealógicas que o termo *ahaige* recobre.

[90]Aliás, este último traço parece ser o mais distintivo da relação *mage/ahaige*. A maneira pela qual a comunicação é construída varia de acordo com a relação entre as pessoas que estão envolvidas em uma conversa. Entre os *ahaige*, por exemplo, observamos que a conversação se constrói da seguinte forma: uma das pessoas inicia a fala e, antes que chegue ao final da sentença, é imediatamente acompanhada pelo outro falante, que acrescenta outra sentença. Desta forma, a conversa flui sem que aquele que a iniciou precise se calar. Depois de algum tempo, o discurso passa a ser construído, totalmente, em conjunto. O processo implica que o

As classificações dos diferentes tipos de relações engendram formas distintas de reciprocidade, marcadas lexicalmente. Uma das formas de reciprocidade comum àqueles que se designam *mage* é expressa pela categoria *ihiai*. A outra forma de reciprocidade, que expressa uma relação entre os *ahaige*, é designada *koaga*. O significado destas duas palavras na língua Pirahã explicita a diferença de relação estabelecida entre parentes *mage* e parentes *ahaige*. *Ihiai* significa trocar, enquanto *koaga* tem o significado de dar. *Ihiai* obriga aquele que recebe a um contra-dom, sendo, portanto, característico da relação entre parentes *mage*. Embora os Pirahã admitam que não há necessidade de retribuição imediata, enfatizam que o contra-dom deve ser efetivado, o que garante a continuidade da relação. *Koaga*, dar, não implica a obrigação do contra-dom, é percebido enquanto uma doação.

Os conflitos entre pessoas ou grupos ressaltam as marcações de proximidade e distância social. Os Pirahã, constantemente, narram embates entre os grupos dispersos ao longo do Maici. Quando alguém penetra em território alheio, retorna ao seu grupo de origem relatando algum tipo de conflito com os demais Pirahã. São, na maioria das vezes, conflitos imaginários, resultantes de encontros não acontecidos. Contam sobre as flechas disparadas contra eles, alguém que tentou tirar-lhes a vida, quantos eram aqueles que os perseguiram, de como se safaram, de sua vontade de vingança. Em verdade, percebe-se um clima permanente de violência e agressividade entre grupos locais distantes, tanto no tempo da genealogia, quanto no espaço geográfico. São comuns narrativas de conflitos ocorridos no passado, *so'ogio*("antigos", "longe no tempo"), iniciados a partir de roubos de mulheres, resultando em atentados e mortes. É impossível saber se essas desavenças realmente ocorreram, ou se são, como as de hoje, ocorrências no plano imaginário das relações sociais. O importante é a insistência com que essa forma de expressão, via o conflito, vem à tona e o que ela quer produzir. A idéia do conflito parece ser uma das maneiras possíveis de se estabelecer relações entre as diferenças, ao mesmo tempo que as criam; relações que,

---

interlocutor participe na construção da mensagem. A conversa construída entre parentes *mage* é marcada por uma não interferência, isto é, o falante que inicia o discurso é acompanhado pelo outro, que repete, como um eco, o que o falante inicial proferiu, até que este complete sua mensagem. Nessa conversação, observa-se a separação entre aquele que fala e aquele que escuta. Parece que tais formas de estabelecer uma conversação apontam para o modo como constroem suas relações.

embora operem apenas a nível teórico, lhes permitem exercitar esta forma de construir a alteridade.

Os arranjos matrimoniais são, também, os responsáveis pela maneira como se organizam no espaço. Os casamentos podem ocorrer no interior de um mesmo núcleo residencial, entre núcleos, ou até mesmo se dar entre os conjuntos. Embora a regra de residência ideal seja patrilocal, nos dois primeiros tipos de casamento o homem pode residir matrilocalmente, visto que se mantém próximo de seu grupo de origem, podendo compartilhar, durante o verão, o espaço de seus parentes, assegurando uma forma de 'patrilocalidade'(o homem continua no seu território). O terceiro tipo de casamento, qual seja, casar fora de seu conjunto de origem, instaura problemas na definição da regra de residência. O fato de os homens irem "buscar mulheres" em outro conjunto enfatiza a preocupação com a manutenção da regra patrilocal. Na atualidade, conflitos entre membros de conjuntos residenciais distintos são decorrentes da definição da regra de residência. O homem pode passar um período vivendo matrilocalmente em outro conjunto, mas seus parentes exigem que ele retorne ao grupo de origem trazendo sua esposa. Os parentes da esposa alegam que cederam uma mulher e, por isso, querem em troca um homem que fixe residência entre eles. Instaura-se um conflito de difícil solução, responsável pela instabilidade nesse tipo de casamento.

A terminologia de parentesco

Antes de apresentar os dados sobre a terminologia de parentesco, quero esclarecer alguns pontos referentes aos termos coletados e a seus diferentes usos[91]. Na sociedade Pirahã, contrariamente ao que se observa na maior parte das sociedades indígenas da América do Sul tropical, os termos de parentesco não são encontrados à superfície: raramente, escuta-se alguém chamar ou referir-se a uma pessoa pelos termos de parentesco; não servem de emblema para as relações interpessoais. O fato de não serem enunciados não significa, a meu ver, que não cumpram uma função classificatória ou que não informem sobre o modo como essas relações interpessoais se constroem. Um observador, que domine razoavelmente o idioma, nada saberá dos termos de parentesco, se não fizer perguntas sobre essa matéria. O contrário se passa com os nomes: mesmo que não domine o idioma, são a primeira coisa que irá aprender sobre os Pirahã. Neste sentido, os termos de parentesco são englobados pelos nomes próprios.

Na medida em que o parentesco não se manifesta na superfície do campo das relações sociais, uma pergunta do tipo "Como você chama tal pessoa?" recebe sempre como resposta o nome próprio. Somente após explicitar o que eu realmente desejava, ou seja, que queria conhecer os termos de parentesco, e não os nomes próprios, é que os informantes passaram a operar no registro dessa lógica classificatória[92].

Nas ocasiões em que as pessoas se referiam às demais usando termos de parentesco, pude observar que as classificações variavam de acordo com determinados critérios, posteriormente explicitados pelos informantes: o que coletava eram termos diferentes, que recobriam um mesmo grupo de *kintypes*.

---

[91] O sistema terminológico Pirahã foi apresentado pela primeira vez por Oliveira(1978), registrando seis termos de classificação. Encontrei somente quatro termos básicos de classificação. Um dos termos registrados por Oliveira - "*tsebaihiaga*" - referente à prima cruzada, não foi encontrado. Os termos "*tsehoiçaga*" e "*tsekaaga*", também registrados pela autora como referentes a posições genealógicas distintas, foram encontrados como sinônimos, abrangendo as mesmas posições genealógicas. A autora apresenta o termo "*tseoguiaaga*" para todas as posições da geração +1. Meus informantes atribuíram termos distintos aos colaterais e lineares, nessa geração.

[92] Chamo atenção para o caráter artificial da situação de coleta do material: juntos, os informantes e eu, por meio de um jogo, reconstruíamos as redes classificatórias de parentesco. Assim, meus dados não resultam de observação; foram obtidos sistematicamente, através da indução do informante a classificar as pessoas vivas e mortas da genealogia, que construía com o auxílio dos nomes.

Assim, entre os Pirahã, existem termos básicos[93] e termos derivados de parentesco. Estes são utilizados para acrescentar algo mais a uma classificação, para melhor precisá-la.

Vejamos, agora, o quadro dos termos básicos e seus derivados, dispostos em quatro colunas:

baie	baie egehi baie epoihi	tiogiaga tiogiaga	baie itohoi baie ibigaisi baie igohoi baie ibigaisi
ahaige	ahaige egehi ahaige epoihi	tiahiaga tiahiaga	ahaige piaagehi ahaige ioasigoh ahaige piiipoihi ahaige hitohoihi
hoage	hoage egehi hoage epoihi	tihoisaga tihoisaga	pihi
ibaisi		tibaisaga	

Observa-se a existência de quatro termos básicos(primeira coluna) usados numa primeira classificação do universo dos parentes. Esses termos, antepostos ou pospostos a outras palavras produzem os modos derivados para classificar uma relação. Os três modos derivados definem-se pela fixação de

[93]"Básico" é empregado aqui no sentido de ser a base para transformações, seja por agregação de palavras à base, seja por mudanças morfofonológicas que produzem palavras derivadas desta base. Quando transpostos para a esfera da terminologia, esses termos parecem cumprir a mesma função que um radical numa sintaxe. Embora isso possa ser verdade, optei por não designar esses termos por "radical", pois, na estrutura sintática Pirahã, eles não ocupam esta posição.

elementos(como pronome, verbo e substantivos que definem sexo e idade) ao termo básico. Não deixa de ser surpreendente que um grupo social, onde as classificações de parentesco são raramente usadas, tenha produzido um sistema com múltiplas possibilidades de classificação [94].

O sistema pode ser dividido em dois segmentos: o primeiro, composto exclusivamente pelos termos da primeira coluna, indicando a matriz, os termos básicos do sistema, definindo posições terminológicas; o segundo, composto pelas demais colunas, conferindo à classificação um grau maior de precisão.

A segunda coluna define o gênero, dando ao sistema maior determinação. Ao termo básico, pospõem-se *egehi*, indicador de gênero masculino, e *epoihi*, gênero feminino. Na terceira coluna, vê-se que, ao termo básico, é anteposto o pronome possessivo, na primeira pessoa do singular(*ti*), e posposto o verbo ter(*aga*). O sentido da expressão formada por esta junção parece ser o de afirmar que, de fato, existe um parente na posição atribuída, ou melhor, que está vivo. Os termos da quarta coluna apontam a idade do parente, classificado através de um cálculo ego-centrado.

A partir desses diferentes modos de classificação, o sistema terminológico separa radicalmente, os termos básicos, a matriz, um álter hipotético de um álter real, que deve, sempre, ser precisado. Isto é, se perguntamos a uma pessoa como classificaria uma irmã de sua mãe, ela poderá responder: *ahaige* ou, precisando melhor, designando-a por *ahaige epoihi*. Mas, se especificamos a qual irmã de sua mãe nos referimos, o informante acrescentará à *ahaige epoihi* as seguintes classificações: *tiahiaga*(se ela está viva), *piiipoihi*(se for mais nova que ele) ou *hitohoihi*(se for mais velha). Neste sentido, os termos das quatro colunas não são excludentes, podem estar superpostos. No sentido horizontal, as colunas são lidas somando-se os modos derivados, de forma a precisar a classificação. No sentido vertical, os termos são excludentes, nenhuma relação pode receber, simultaneamente, mais de uma classificação. Temos então:

termo básico termo+gênero pronome+verbo termo+idade

---

[94]À primeira vista, pode parecer que esses modos são formas vocativas e referenciais. Esta hipótese não se sustenta quando se percebe que os três modos derivados de se referir a um grupo de *kintypes* obedecem a critérios específicos.

Para as demais colunas entrarem em operação, é necessária a existência de um sujeito real; não, simplesmente, de uma posição hipotética no sistema classificatório. Com o auxílio dos termos derivados, a terminologia produz classificações diferenciadas para pessoas que podem ocupar uma mesma posição genealógica ou pertencer a uma mesma categoria(os termos básicos). Os termos derivados dão maior determinação ao sistema e, por isso, são aplicados a um referente concreto, a um indivíduo particular, ocupando uma posição específica: não se é *baie*, mas *baie egehi* e *tiogiaga* e *baie itohoi* ou *baie ibigaisi*.

Considerando, agora, as categorias de parentesco, apresentarei de duas maneiras distintas suas denotações e seus conjuntos recíprocos.

Termos de referência[95]:

Ego Masculino

1. *baie*	F	
	M	
	FF, MF	FFB, FMB, MFB, MMB
	FM, MM	FFZ, FMZ, MFZ, MMZ
	WF	
2. *ahaige*	B	
	Z	
	FB, FZ	FFBS, FMZS, FFBD, FMZD
	MB, MZ	MFBS, MMZS, MFBD, MMZD
	FBS, FZS	FFBSS, FMZSS, FFBDS, FMZDS
	MBS, MZS	MFBSS, MMZSS, MMZDS, MFBDS
	MZD, FBD	FFBSD, FMZSD, MMZDD, MFBDD
	BD, ZD	FBSD, MZSD, FBDD, MZDD
	BS, ZS	FBSS, MZSS, FBDS, MZDS
	WB, ZH	WFBS, WMZS, FBDH, MZDH
	BCC, ZCC	
	WM	

[95]Seguimos aqui Fausto(1991:62) que, por sua vez, seguiu Trautmann(1981:34-35), na maneira de organizar este quadro. Devemos usar as mesmas ressalvas feitas por Fausto, quando coloca em negrito os *denotata*, isto é, os "marcadores" que Trautmann empregou, como recurso para simplificar a exposição e a compreensão dos termos, pois "não se deve tirar nenhuma conclusão 'extensionista' deste procedimento". Usaremos, ao longo deste trabalho, o sistema anglo-saxão de notação das posições genealógicas. F=father, M=mother, B=brother, Z=sister, S=son, D=daughter, W=wife, H=husband, Ch=children. Assim, FZD é a filha da irmã do pai(Father's sister's daughter).

3.*hoage*	S	
	D	
	SS, SD, DS, DD	
	DH	
4. *Ibaisi*	FZD, MBD	FMZDS, FFBDS, MFBSD, MMZSD
	W	
	FW	
	WS	

Ego Feminino:

Os termos um e três são iguais aos utilizados para ego masculino. Nos termos dois e quatro, as variações se dão conforme as posições abaixo.

2. *Ahaige*	FZD, MBD
	HZ, BW
	HM
4. *Ibaisi*	FZS, MBS
	HF
	DH

Vejamos, a seguir, este material sob outro modo de organização para Ego Masculino[96]:

[96]A montagem deste quadro de referência foi inspirada em Homborg(1988), que o estabelece como padrão de apresentação das terminologias de parentesco das sociedades indígenas da América do Sul tropical. Este tipo de quadro vem facilitar a leitura dos consangüíneo/afim, paralelo/cruzado nas gerações +1, 0 e -1, ao mesmo tempo que induz a leitura do sistema terminológico, de modo que se perceba seus desvios do padrão do sistema de duas seções.

	masculino	feminino
+2	FF baie MM baie	FM baie MM baie

	masc.	fem.	masc.	fem
+1	F baie FB ahaige	M baie MZ ahaige	MB baie	FZ ahaige
0	B ahaige FBS ahaige MZS ahaige	Z ahaige FBD ahaige MZD ahaige	MBS ahaige FZS ahaige	MBD ahaige FZD ibaisi
-1	S hoage BS ahaige	D hoage BD ahaige	ZS ahaige	ZD ahaige

	masc.	fem.
-2	SS hoage DS hoage	SD hoage DD hoage

A classificação para os colaterais é representada, em quase todas as gerações, pelo termo *ahaige,* exceto na geração +2, onde os colaterais são equacionados aos lineares. A classificação segundo o critério de linearidade é representada pelos termos *baie*, considerando-se as gerações +1 e +2, e *hoage*, nas gerações -1 e -2. Assim, o traço linear divide o sistema em dois, a partir da geração 0: nas gerações ascendentes, utiliza-se o termo *baie*, e, nas descendentes, o termo *hoage*. Embora a divisão seja pertinente, ela produz uma assimetria no sistema: enquanto na geração +2 há uma identificação entre colateral e linear(*baie* classifica os colaterais dos lineares), na geração -2, a distinção entre linear(*hoage*) e colateral(*ahaige*) é mantida.

Observando o sistema sob o critério geracional, percebe-se que as classificações *baie* e *ahaige* confundem, definitivamente, este critério. Nesse sistema, não se pode, a partir do termo básico[97], precisar a geração a que

[97]Nem mesmo a partir dos termos derivados, pode-se precisar a geração, visto que o critério de idade não revela a geração.

pertence um indivíduo. O gênero não aparece nos termos básicos; surge, somente, com o termo derivado. O mesmo acontece com o traço etário[98].

O único problema apresentado pela terminologia Pirahã é o que chamo de "havaianização" da geração +2. Se excluirmos esta geração do sistema e levarmos em consideração os termos básicos e derivados, a terminologia opera com a distinção linear/colateral em todas as gerações(*baie* linear na +1, *hoage* linear na -1 e -2, *ahaige* colateral em todas as gerações), e na geração 0, o traço consangüíneo/afim é marcado com o parente cruzado de sexo oposto. Assim, temos que, neste sistema terminológico, a categoria *hoage* significa um traço linear, *ahaige*, um traço colateral, *ibaisi*, uma relação em que o casamento é possível, indicando afinidade[99]. A categoria *baie* significa um traço linear na geração +1, passando a significar, na geração +2, tanto um traço linear, quanto colateral[100].

O sistema Pirahã ganha lógica também, se projetado nas possibilidades aventadas por Lowie e demonstradas por Fox(1976:241), em relação à constituição de um sistema terminológico. A terminologia Pirahã encaixa-se na terceira possibilidade, isto é, aquela que faz uma equivalência terminológica

---

[98]Levando-se em consideração os termos básicos, no sentido de serem categorias que classificam um álter hipotético, surgem algumas dificuldades em projetar este material sobre as definições clássicas de constituição das terminologias. Kroeber(1969:17-18) afirma que, numa terminologia, oito categorias podem ser discerníveis: 1. A diferença entre pessoas da mesma geração e pessoas de geração diferente. 2. A diferença entre parentesco linear e colateral. 3. Diferença de idade numa mesma geração. 4. O sexo do parente. 5. O sexo da pessoa que fala. 6. O sexo da pessoa através da qual o parentesco tem lugar. 7. A distinção entre parentes consangüíneos e conexões através do casamento. 8. A condição de vida da pessoa através da qual o parentesco tem lugar(1969:17-18). Fica evidente, no texto de Kroeber, que algumas destas categorias devem ocorrer simultaneamente para que se possa constituir uma terminologia. Se considerarmos apenas os termos básicos, a terminologia Pirahã não trabalha com qualquer das oito categorias propostas por Kroeber. Levando-se em conta os termos derivados, a terminologia faz sentido nas categorias 4(o sexo do parente) e na 8(a condição de vida da pessoa através da qual o parentesco tem lugar).

[99]Não estou considerando aqui as posições de afinidade WF(*baie*),WM(*ahaige*), DH(*hoage*) e SW(*ibaisi*) para um ego masculino e HF(*ibaisi*), HM(*baie*), DH(*ibaisi*) e SW(*hoage*) para ego feminino. Estas relações serão tratadas, com mais profundidade, no item sobre casamento.

[100]A ambigüidade da categoria *baie* fere um princípio, conforme Scheffler & Lonsbury(1971) chamam atenção, qual seja, o da consistência dos recíprocos. No caso Pirahã, vê-se que, ao classificar *hoage*, classifica-se *baie*; ao classificar *baie* classifica-se *hoage*(se for linear) e *ahaige*(se for colateral). Ao classificar *ahaige*, classifica-se *baie*(se for da geração +2) ou *ahaige* (se for da geração 0). Assim, vemos que o cálculo da classificação, nestes casos, não se faz de maneira simétrica. Se o indivíduo for classificado como *baie*, os critérios de classificação que entram em operação são os traços de linearidade e lateralidade. Se o indivíduo for classificado *ahaige*, o critério utilizado para exercer uma classificação é o traço geracional.

entre FB(*ahaige*) e MB(*ahaige*), contrastando-os a F(*baie*), que recebe um termo singular.

Sob o prisma das tipologias usadas para classificar as terminologias de parentesco[101], podemos fazer algumas observações: a) a terminologia Pirahã, do ponto de vista de um ego masculino ou feminino, na geração 0, apresenta uma "havaianização", se entendemos uma terminologia havaiana pelas seguintes formulas(Cf.Barnard & Good, 1984:62): B=FBS=MZS=FZS=MBS ou Z=FBD=MZD=FZD=MBD. b) Encontramos a fórmula Kariera na terminologia Pirahã: MBD=FZD=MMBDD e FF=MMB. c) A MMBDD cai na categoria de MBD e FZD, do ponto de vista de um ego masculino, em virtude de cálculo executado sob a perspectiva dravidiana, isto é, MM e MMB são parentes paralelos de sexo oposto, M e MMBD são parentes cruzados de mesmo sexo, logo ego e MMBDD são primos cruzados[102]. Este aspecto é importante, pois levando-se em conta a posição das primas cruzadas na terminologia Pirahã, podemos ter as seguintes equações, que são distintivas de uma terminologia dravidiana: FZ=MBW=WM, FZD=MBD=W, FBD=MZD=Z. d) Considerando-se o isomorfismo entre a categoria de afinidade virtual e da afinidade real, e dada a pertinência da distinção afim/não-afim para este sistema, tudo leva a crer que podemos introduzir o sistema Pirahã em um macro-modelo dravidiano[103].

---

[101]A minha intenção, ao trabalhar com tipologias construídas a partir de determinadas equações terminológicas, não foi a de rotular a terminologia Pirahã, como se tal rótulo tivesse, por si só, um valor explicativo do seu funcionamento. Comparo as equações terminológicas que constituem as tipologias com as da terminologia Pirahã, no sentido de pôr em evidência certos aspectos do sistema, bem como para problematizá-los. Uso as equações terminológicas apresentadas em Fox(1976:250 e seguintes.) e em Barnard & Good(1984:cap.4).

[102]Segui Trautmann(1981:49), aqui, para estabelecer uma regra de cruzamento, o que configura um sistema dravidiano do tipo *standard*. Fausto(1991:70) estabelece o mesmo cálculo, executado de um ponto de vista dravidiano, para o simétrico inverso da MMBDD que é a FMBSD. Fausto observa, com propriedade, que "Este método de determinação do 'cruzamento' traz em si uma regra embutida de casamento de primos cruzados bilaterais, e se distingue, assim, do 'cruzamento' nma lógica iroquesa(p.ex., FMBSCh é um parente paralelo num sistema iroquês)."(1991:70).

[103]Dumont(1953) considera que a terminologia dravidiana pode prescindir de organização dualista, super classes, onde as mulheres circulariam garantindo a "aliança" que, neste caso parece ter um sentido de integração social. Chamo atenção para um fato já apontado acima, mas que merece, neste ponto do trabalho, ser aprofundado. Quando identifico um traço kariera na terminologia Pirahã, por meio de uma equação terminológica do tipo MBD=FZD=MMBDD, ao mesmo tempo que, em seguida, explicito que a MMBDD é calculada de um ponto de vista dravidiano(veja nota anterior), estou buscando algo que, neste contexto, poderia distinguir kariera de dravidiano. A semelhança terminológica parece ser evidente, como argumenta Yalman: "For, as is well known, the Dravidian terminology is almost identical with the Kariera type, and what is

Pode-se falar, portanto, em dravidianato e destacar que o caso Pirahã se constitui numa variante deste dravidianato[104]. A não coincidência de não-afim/afim com paralelo/cruzado pode ser observada na geração 0: ego masculino classifica seus afins reais ou virtuais, WB ou MBS ou FZS, por um termo que corresponde aos seus parentes paralelos. Este fato explicita a fórmula exposta acima, que demonstra a "havaianização" da geração 0. Os termos que indicam afinidade e cruzamento são coincidentes somente para um álter de sexo oposto ao de ego. Se pensarmos que a relação de afinidade se estabelece entre dois homens por intermédio de uma mulher - fórmula demonstrada por Dumont(1953, 1975) para o sistema dravidiano -, o afim, no contexto Pirahã, é classificado como parente paralelo[105]. Observa-se, aqui, um problema que, aparentemente, conspira contra uma definição de terminologia dravidiana, mas que pode ter sua solução, se pensarmos o caso Pirahã como uma "variante". No caso apresentado por Dumont(1953, 1975), uma relação

---

true for south India and Ceylon may also apply to some features of the kinship systems of Australia"(1962:548). Pode-se ler nas entrelinhas dessa argumentação que o que define o kariera é muito mais a regulação dos casamentos pelo sistema das classes matrimoniais, do que pela terminologia de parentesco. Yalman prossegue seu raciocínio, enfatizando a contribuição de Lévi-Strauss(1982) para a compreensão do sistema Kariera, ao mesmo tempo em que pontua sobre as principais tomadas de posição neste debate, como as de Radcliffe-Brown(1951), Lawrence & Murdock(1949) e Leach(1974b). Neste sentido, pode-se ter duas fórmulas de interpretar a MMBDD, o que acentua a diferença entre o kariera e o dravidiano. Em um primeiro caso, observa-se a lógica do cruzamento como relevante para classificar a MMBDD=FZD=MBD, percebido como uma forma de cálculo dravidiano. Em um outro caso, o cálculo kariera das classes, pode entrar em operação: mesma geração e classe desposável. Assim, no primeiro caso, é "estendido" à MMBDD um cruzamento inicial executado com a MBD e FZD. No segundo caso, não é necessária a "extensão" do traço de cruzamento à MMBDD, pois o que está imperando é o critério das classes matrimoniais ancoradas numa representação unifiliativa(Cf. Elkin, 1964:65; Lévi-Strauss,1982:200). Dumont explicita esta diferença entre dravidiano e kariera quando observa a "aliança de casamento" ou "afinidade diacrônica": "En Australie ... est fondamentalement collective: elle unit des groupes et leurs membres, ou plutôt elle unit des gens à raison de leurs qualité de membres de certains groupes. L'Inde du Sud au contraire généralise l'affinité diachronique à partir du sujet individuel..." (1975b: 5; Cf. id.: 115-116). Assim, parece que Dumont insiste em substituir o sistema das classes pela oposição consangüíneo/afim, pensando nas categorias pelas quais um ego divide seu universo em dois. Busca uma saída ego-centrada para a solução de um problema que era resolvido pelo sócio-centrismo australiano(Cf. 1953:39).

[104] A idéia de formular "variantes" do modelo dravidiano, como forma de dar sentido a um material que apresenta uma feição dravidiana, pode ser observada em Taylor, 1979:114,122. O caso Pirahã se assemelha ao caso Kandoshi, registrado por Taylor, ao equivaler MB=FB e MZ=FZ na geração +1, mas se distingue, quando se toma o ponto de vista de um ego masculino, não ocorrendo a equivalência de Z=MBD=FZD.

[105] No próximo item, veremos que a imposição de uma categoria, que distingue um parente paralelo, estendida a um parente cruzado(MBS,MZS), poderá ser entendida se levada em consideração a situação de doador de esposa, que não coincide com as posições MBS e MZS, e aí, talvez, possa ser explicada a ausência de categoria para cruzamento, quando se tratam de parentes cruzados de mesmo sexo.

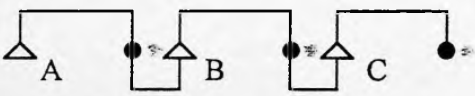
entre duas pessoas do mesmo sexo é uma "relação de aliança"(1975:249); isto é válido para a geração de ego e do pai de ego, ou seja, ego distingue o seu pai do irmão, da mãe, e o seu irmão, do irmão de sua esposa.

Entre os Pirahã, a situação é ligeiramente diferente. Ego usa dois termos para a geração de seu pai, distinguindo, também, o pai(*baie*) dos irmãos da mãe(*ahaige*), como no caso dravidiano, mas torna o quadro complexo, quando usa o mesmo termo para designar o irmão do pai(*ahaige*). Na geração de *ego*, a classificação é indistinta para pessoas de mesmo sexo, todos são *ahaige*, seja o álter um irmão da esposa, seja um irmão de *ego*. No sistema Pirahã, os termos não são suficientes para se construir uma relação de aliança, como formulou Dumont ao unir ego e álter de mesmo sexo. No caso Pirahã, para a representação de uma relação de aliança, é necessário utilizar-se um modelo em que o sexo oposto se faz presente, pois, pode-se ser *ahaige* de diferentes maneiras. *Ahaige*, para um *ego* masculino pode ser tanto um homem que é irmão da esposa de seu pai(MB) ou um irmão do pai(FB), quanto um homem que é irmão de sua esposa ou mesmo um irmão. Quando se efetua um casamento, o termo *ahaige* ganha determinação. Da mesma forma, quando se introduz uma relação com o sexo oposto na geração de ego, os FB(*ahaige*) e as MM(*ahaige*) são distinguidos dos MB(*ahaige*) e FZ(*ahaige*), em função destes últimos serem pais das MBD e FZD, classificadas por ego como *ibaisi*(casável). Assim, a mãe de ego é o signo distintivo de uma relação de aliança entre o pai de ego e o irmão da mãe, e a filha deste passa a ser, na geração de ego, um signo distintivo da relação de aliança entre ego e o irmão de sua esposa. Pode-se inferir que o traço distintivo, que estabelecia uma relação de aliança entre os dois homens(F e MB) na geração acima da de ego, passa para sua geração e define uma nova relação de aliança entre ego e seu MBS. Assim, por mais que a terminologia varie em relação ao exemplo fornecido por Dumont(1953), cumpre a mesma função, qual seja, a de reforçar o traço de herança da afinidade no interior de um grupo de parentes. Neste sentido, a terminologia Pirahã cumpre a mesma função que a dravidiana, uma vez que suas categorias de parentesco regulam o matrimônio, onde o casamento de primos cruzados é mais uma fórmula para transmitir uma relação a outra

geração, do que para instaurar novas alianças(Dumont, 1953:38; Yalman, 1962:548)[106].

O caso Pirahã deve ser compreendido enquanto uma fórmula mais elementar que a estrutura dravidiana pode encontrar. Basta que haja uma distinção na geração de ego entre MBD=FZD e MZD=FBD para que o sistema possa operar pelo cálculo dravidiano.

Observando a terminologia, percebe-se, ainda, que a fórmula "affine of my affine is my brother", apresentada por Dumont(1953:39), torna-se complexa entre os Pirahã, passando a ser formulada nos seguintes termos : "afim de meu afim pode ser meu irmão, mas pode ser, também, um afim"[107]. Esta ambigüidade na classificação de um irmão e de um afim se apresenta na terminologia através do termo *ahaige*. Vejamos a seguinte situação:



A é afim de B e B afim de C. C é um afim de um afim de A e, neste sentido, pode ser um afim ou um irmão de A. A ambigüidade do termo *ahaige* explicita a possibilidade de um afim do afim ser irmão ou afim, lógica que leva em consideração a afinidade real: por um cálculo elaborado através da afinidade virtual, afim de afim só pode ser um irmão; por um cálculo de afinidade real[108], o afim de um afim pode ser um irmão ou um afim,

[106]Lévi-Strauss, em outro contexto, observou, ao fazer uma crítica a Tylor e Morgan que viam o casamento dos primos cruzados como resíduo da exogamia e da organização dualista, que "era preciso, ao contrário, tratar o casamento dos primos cruzados, as regras de exogamia e a organização dualista como outros tantos exemplos de recorrência de uma estrutura fundamental"(1982:163).

[107]Esta fórmula foi apresentada, e discutidas suas implicações, por Viveiros de Castro, 1990.

[108]Seguimos Fausto, aqui, numa definição que imputa a Viveiros de Castro: "Afinidade real caracteriza relações geradas por um casamento efetivo e particular; Afinidade virtual caracteriza relações entre parentes que podem se ligar por um laço de afinidade real e, finalmente afinidade potencial é aquela que existe entre não-parentes"(1991:70).

dependendo, neste caso, do signo distintivo da relação que é, como já foi apontado acima, a posição que a mulher ocupa no universo da constituição da afinidade. Enfim, a afinidade real é crucial no estabelecimento das relações de afinidade entre os Pirahã.

Apesar de, até agora, ter enfocado a terminologia a partir dos seus traços de afinidade, o que de meu ponto de vista parece ser o melhor caminho para apreendê-la, não posso deixar de mencionar um outro fator que contribui, também, para seu entendimento: uma ênfase sobre a relação linear que se traduz em "herança do território". A distinção, que insiste em aparecer no sistema terminológico, é entre linear/colateral que, exceto na geração de ego onde é levado em consideração o traço de cruzamento para constituir a MBD e a FZD como *ibaisi* e, portanto, virtualmente casáveis, engloba nas demais gerações o traço de paralelo/cruzado.

O casamento[109]

De acordo com o que foi visto acima, pode-se incluir o sistema de parentesco Pirahã numa "estrutura elementar"[110], se levarmos em consideração o termo *ibaisi*, que corresponde a MBD e FZD, que vem a ser o modo como os Pirahã designam a mulher com quem se casam. Desde que Needham(1962:9) chamou a atenção para o fato de que os Batak não prescrevem o casamento com MBD, mas com uma mulher da categoria *boru ni tulang*, que compreende entre suas especificações a MBD, esta questão tornou-se complexa e exigiu uma reflexão sobre categoria e genealogia. Neste sentido, falar em casamentos de primos cruzados com referência aos "sistemas matrimoniais prescritivos" ou mesmo às "estruturas elementares de parentesco", pode gerar alguma imprecisão; melhor seria definí-los como "sistemas" ou "estruturas" que contêm uma regra matrimonial prescrevendo o casamento com uma categoria de parentes[111].

O conceito de "aliança de casamento"(Dumont,1975b) se adequa melhor ao caso Pirahã, do que o "casamento entre primos cruzados". Essas formulações, a meu ver, não são coincidentes e exprimem formas distintas de se pensar o problema da aliança: se, num caso, o "casamento entre primos" serve para estabelecer um traço, essencialmente, simétrico ao sistema matrimonial, confundindo categoria terminológica e genealogia(primos cruzados), a idéia de "aliança de casamento" problematiza esta coincidência, revelando o valor que a afinidade tem no sistema. No caso, o parentesco é

---

[109]Não farei aqui uma apresentação estatística dos casamentos. Busco, apenas, problematizar alguns tipos de casamentos que encontrei entre os Pirahã. Ultrapassaria os limites deste capítulo cotejar as formulações normativas do matrimônio com a prática dos casamentos.

[110]No prefácio de "As Estruturas Elementares do Parentesco", Lévi-Strauss define o que entende por este conceito: "Entendemos por estruturas elementares de parentesco os sistemas nos quais a nomenclatura permite determinar imediatamente o círculo dos parentes e o círculo dos aliados, isto é, o sistema que prescreve o casamento com um certo tipo de parente. Ou, se preferirmos, os sistemas que, embora definindo todos os membros do grupo como parentes, dividem-nos em duas categorias, a dos cônjuges possíveis e a dos cônjuges proibidos."(1982:19).

[111]Lembro que a regra matrimonial com uma categoria prescritiva de parentes muitas vezes não está expressa em termos dos primos cruzados. Um exemplo interessante ocorre na Nova Guiné, entre os Daribi, onde o casamento entre primos é proibido, devido a uma integração de linhagem agnática e parentesco cognático, mas o sistema matrimonial é prescritivo e as mulheres circulam entre quatro clãs, dando feição a um sistema de troca generalizada, onde não existe o casamento com MBD(Cf. Wagner,1967:156-157; ver, também, os comentários de Lévi-Strauss, 1986:196-204).

pensado através da afinidade e, por isso, ela ganha uma dimensão diacrônica no sistema matrimonial.

No caso Pirahã, a categoria *ibaisi* recobre as posições genealógicas MBD e FZD, e é de fato o único traço, ao nível da terminologia, que aponta , neste contexto, para uma afinidade virtual; assim, pode-se dizer que *ibaisi* engloba estas posições, mas seu real significado parece residir no valor categórico, e não nas suas implicações genealógicas.

Ibaisi é melhor compreendida enquanto uma categoria que é imputada por um *ego* a uma álter de sexo oposto, significando uma possibilidade potencial de casamento[112]. Explico: quaisquer que sejam as posições genealógicas das pessoas envolvidas numa relação de casamento, ambas irão se reconhecer, reciprocamente, como *ibaisi*. Como já foi assinalado, o aspecto categorial do termo *ibaisi* é evidente, visto que ele designa um afim real, virtual ou potencial. Mas, apesar da constatação parecer pertinente em relação ao modo como os Pirahã constroem esta categoria, surge aqui um problema, que me obriga a introduzir na discussão o aspecto genealógico, contrariando a advertência que faz Maybury-Lewis quando diz que: "Idealmente deveríamos sustentar uma discussão sobre sistemas matrimoniais prescritivos somente nos termos que evitassem especificações genealógicas em geral e a noção de primos cruzados em particular"; mais adiante, o autor passa a idéia de que a "especificação genealógica aparece importunando a discussão"(1975:256).

Justifico este procedimento, na medida em que verifico entre os Pirahã - e arriscaria incluir o conjunto das sociedades da América do Sul tropical - a não ocorrência de um sistema matrimonial prescritivo, no sentido canônico do termo, isto é, um sistema de troca entre classes que se concebem enquanto tomadores e doadores de mulheres, engendrando ciclos curtos ou longos de reciprocidade[113]. Nestes casos, o sistema matrimonial pode ser reduzido a fórmulas que não são "importunadas" pela genealogia, como por exemplo A<--->B (para um ciclo curto, isto é, grupos trocando mulheres dois a dois) ou A-->B-->C-->A (ciclos longos de reciprocidade, em que um grupo doa e recebe mulheres de grupos diferentes). O uso da genealogia para determinar de

[112]Uso potencial e não virtual, neste caso, em função da possibilidade virtual situar-se entre aqueles parentes com quem se pode contrair o matrimônio; a possibilidade potencial de casamento é aqui estendida aos não- parentes.

[113]Em outro lugar, já tratei da questão da "teoria da aliança" no contexto das sociedades das terras baixas da América do Sul. Ver, Gonçalves, 1990.

quem se trata quando se fala em *ibaisi*, isto é, a qual posição genealógica os Pirahã estão se referindo, não foi um método utilizado por mim para introduzir a discussão da genealogia na categoria, mas o modo como os próprios Pirahã se referiam às *ibaisi* com as quais seria, com base em vínculos genealógicos, virtualmente possível contrair casamento.

Assim, existem duas maneiras de se apreender a categoria *ibaisi*: a) como uma possibilidade de casamento virtual, casando-se com pessoas com quem se pode estabelecer um cálculo genealógico; b) em qualquer casamento contraído, o cônjuge é considerado *ibaisi*, não importando se foge aos princípios virtualmente estabelecidos e, neste caso, estão incluídos os casamentos com não-parentes.

Os Pirahã associam o termo *ibaisi* a determinadas posições genealógicas, vejamos:

Ego Feminino

FZH MZH MH HF
FZS MBS FZDH FBDH MBDH MZDH HB HZH H ZH HS FWS
HBS HZS DH
SWS SDH DDH DHS

Ego Masculino

FBW MBW FW
FZD MBD FZSW FBSW MBSW MZSW WZ WHW W BW MHD FWD
WBD WZD SW
DHD DSW SSW SWD

Estas posições genealógicas são apontadas como ideais e virtualmente possíveis para se contrair o matrimônio. Exceto as posições de MBD e FZD para ego masculino e MBS e FZS para ego feminino, todas as demais são ligadas a ego por uma relação do tipo H ou W, isto é, pessoas que contraíram casamento com alguém vinculado a ego. Desta forma, toda pessoa de sexo oposto ao de ego, que contrai casamento com os "parentes" de ego, torna-se, imediatamente, casável. Poder-se-ia dizer que as posições explicitadas pelos Pirahã como casáveis seguem a lógica: "afins de parentes são meus afins". As uniões matrimoniais delineiam um grupo ego-centrado, que separa, de um lado, o universo dos parentes, e do outro, as pessoas vinculadas por casamento aos

parentes, bastando serem de sexo oposto ao de ego para estarem incluídas na categoria *ibaisi*.

Da perspectiva de ego masculino, o sistema matrimonial trabalha da seguinte forma: as mulheres casáveis podem ser a FZD e a MBD no interior do próprio grupo ou as que contraíram casamento com homens considerados do seu grupo ego-centrado[114].

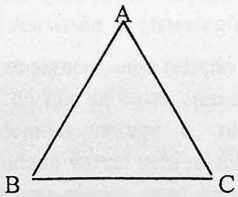
Se o casamento fosse, de fato, com a FZD ou com a MBD, ter-se-ia um sistema em que o MBS/FZS e ego trocariam irmãs, tornando absurda a "extensão" da categoria *ibaisi* aos demais *kintypes*, como ocorre entre os Pirahã. Vejamos: ego masculino se refere a FBW e MBW como *ibaisi*, ao invés de considerar FBW=MZ e MBW=FZ; se assim o fosse, estas seriam *ahaige* e não *ibaisi*. O mesmo se passa na geração de ego; este refere-se a WBW como *ibaisi* e não como Z(*ahaige*). Há duas formas distintas de classificar as *ibaisi*, o que produz modos diferentes de concebê-las: num, a FZD e a MBD são únicas posições possíveis dentro de um universo de "parentes", e noutro, esta categoria abriga pessoas que estão fora desse universo, estendendo o termo *ibaisi* às demais pessoas vinculadas a ego por meio de um casamento com um "parente".

Dumont(1975b) constata que, nos sistemas matrimoniais em que existe regra positiva de casamento, a determinação do cônjuge pode se realizar por um sistema de classes ou através das relações individuais, permitindo, assim, distinguir os casos em que uma fórmula global está presente na consciência indígena e aqueles em que ela está ausente. No caso Pirahã, a fórmula global não se encontra ausente nem presente, ela simplesmente não é pertinente à constituição do sistema matrimonial. O que está manifesto é o que se pode designar como fórmula prescritiva categorial, isto é, casa-se com um *ibaisi*. O modo como se classifica uma *ibaisi* pode ser inferido via terminologia ou através do reconhecimento diacrônico da afinidade estabelecida por um cálculo ego-centrado. O material Pirahã explicita o reconhecimento diacrônico da afinidade, e aí se faz necessariamente presente a genealogia, ao invés de uma afinidade diacrônica, no sentido que Dumont dá ao termo(1975b). Não quero dizer com isso que os Pirahã se aproximariam mais dos Cingaleses(Cf. Yalman, 1962) e, portanto seriam mais "genealógicos", distanciando-se dos Sul-

[114]Seguindo Overing(Kaplan)(1973), uso 'grupo ego-centrado' e não *kindred*, para conceituar este grupo de parentes.

Indianos, considerados mais categoriais(cf. Dumont, 1981:153). No caso Pirahã, os registros categorial e genealógico não são excludentes; ao contrário, possibilitam pensar e efetuar a aliança de casamento no interior de uma estrutura dravidiana.

Existem duas formas possíveis de se efetuar o casamento: a)no grupo dos *ahaige*, implicando o casamento com a MBD/FZD; b) com os *mage*, aqueles parentes distantes de quem ego e/ou seus parentes *ahaige*, anteriormente, receberam(ou deram) mulheres. O casamento com os *mage* possibilita, sempre, um outro casamento, pois torna os parentes do mesmo sexo do cônjuge casáveis. De um ponto de vista formal, as fórmulas da aliança entre os Pirahã podem ser descritas da seguinte maneira: a FZD/MBD são as *ibaisi*, cônjuges possíveis dentro do universo de parentes que um ego classifica como *ahaige;* as demais posições atribuídas à *ibaisi* são construídas por um vínculo de casamento entre parentes classificados como *mage*. No contexto da construção da afinidade, estas fórmulas fazem sentido, na medida em que afim de afim pode ser um irmão ou um afim. Assim, quando o casamento é efetuado no interior dos *ahaige*, pensado enquanto doação(*koaga*) e não como troca(*ihiai*), estabelecendo um ciclo curto de reciprocidade, o afim de um afim é, por definição, um irmão. Mas, se o casamento é realizado entre um *ahaige* e um *mage*, o afim de afim será considerado afim. Para um Pirahã, estas duas formas de calcular o casamento não são opostas e contraditórias; são, antes de tudo, possibilidades matrimoniais que, por sua vez, atribuem feições distintas ao sistema matrimonial. Uma fórmula, escrita por Viveiros de Castro(1990:70), denominada "multibilateral", representa de uma só vez as duas formas de casamento encontradas entre os Pirahã. Vejamos:



Esta fórmula "multibilateral" se aplica ao caso Pirahã, pois permite que os casamentos possam, ao mesmo tempo, ser contraídos num registro fechado, com MDB/FZD (A<-->B ou B<-->C ou C<-->A), e num registro aberto, com as demais posições cobertas pela categoria *ibaisi*(A<-->B<-->C<-->A).

Embora as formas de casamento engendrem configurações distintas na constituição de um sistema matrimonial, operam levando em consideração um mesmo parâmetro. A forma de casamento com a FZD e a MBD não é mais que uma possibilidade de casamento introduzida por uma afinidade herdada da geração ascendente, o que pode ser identificado como um traço característico do sistema dravidiano. Traço que se manifesta, ainda mais radicalmente, quando examinamos as possibilidades de casamento com as demais posições cobertas pela categoria *ibaisi*. Assim, o sistema produz uma divisão das posições casáveis, antes e depois de casamentos. Vejamos: três posições surgem após o casamento de ego: WZ, WBW, WD; o casamento de seu irmão faz com que adquira mais uma posição casável: BW; com o de seu filho, conquista mais uma possibilidade: FW; com o casamento de sua filha, adquire a posição: DHD; por ocasião do casamento do filho de seu filho, adquire outra posição: SSW; com o casamento do filho de sua filha, adquire a posição: DSW; o casamento de seu pai lhe franqueia duas posições: FW, FWD. As demais posições casáveis são ocupadas pelas mulheres do irmão do pai, do irmão da mãe e de seus primos cruzados e paralelos. As possibilidades de conquista de posições casáveis vão sendo ampliadas durante a vida de um indivíduo, a partir de seus novos casamentos, dos de seu pai, de seus colaterais, de seus filhos e netos. O resultado desta formulação é que afinidade produz afinidade. Onde um "parente" casa, deixa aberto um caminho para que se prossiga uma relação; assim uma pessoa "herda" posições casáveis, constituindo um sistema aberto que se reorganiza a partir de cada casamento efetuado. Foi em virtude desses fatos, que introduzi a discussão da genealogia para debater a categoria *ibaisi*.

O casamento com alguém, cuja relação é de *ahaige*, significa mais casar-se com um cognato, do que se casar com um afim, isto é, MBD/FZD, afins virtuais, são consideradas *ahaige* e, neste sentido, parece haver um englobamento da afinidade virtual pela relação de *ahaige*. Quando uma pessoa diz que se casou com uma *ahaige*, quer dizer que, por definição, esta mulher é sua MBD ou FZD, as únicas posições casáveis dentro do grupo ego-centrado

que a categoria *ibaisi* recobre[115]. O casamento com um *mage* é percebido como casar-se com um não-cognato, implicando que todo não-cognato ou *mage* é um afim potencial. Embora seja uma distinção de natureza que separa estas definições, não impede que estejam sobrepostas; assim, temos uma superposição de cognação/consangüinidade e não-cognação/afinidade[116]. Até este momento, o material Pirahã não apresenta diferenças significativas se comparado a alguns casos descritos na etnologia da América do Sul tropical, nas quais se observa "a superposição(...) do gradiente próximo/distante ao contraste binário consangüíneo/afim, comandada pela distinção mais básica entre cognatos e não-cognatos"(Viveiros de Castro, 1993:165). Entretanto, o caso Pirahã parece apresentar uma variação significativa, na medida em que um não-cognato residente não passa a ser considerado idealmente como um cognato residente, isto é, não se transforma um *mage*, via a co-residência, em *ahaige*. Um *mage*(seja W, WB, WF ou H, HZ, HM) permanece sempre um *mage*; mesmo sendo co-residente, sua posição estratégica de afim efetivo produz afinidades potenciais. A afinidade é processada em dois registros: o da distinção categorial, que produz eco na distinção sociológica de *ahaige*, em que as posições de MDB/FZD são de afins virtuais; e o da distinção sociológica *mage*, que produz eco na distinção categorial, *ibaisi*, passando, então, a definir o universo dos afins potenciais. Chega-se aqui à fórmula "multibilateral" estrito senso; estes dois registros da afinidade e, conseqüentemente, os arranjos matrimoniais que engendram, resultam, necessariamente, nessa estrutura "multibilateral".

Devem ser, ainda, levadas em conta as categorias usadas para referência a outras posições que denotam afinidade. Considerando-se um ego masculino,

---

[115]Parece que não se pode estabelecer uma correspondência direta entre o englobamento da afinidade virtual pela categoria de *ahaige* e o englobamento da afinidade pela consangüinidade, como ocorre em outros contextos das terras baixas da América do Sul(Cf. Viveiros de Castro, 1993:174). No caso Pirahã, a afinidade parece assumir um valor positivo na construção do sistema matrimonial, e é explicitada entre os *ahaige* via afinidade virtual, e entre os *mage* como afinidade potencial. Mesmo levando em consideração a "havaianização" do sistema terminológico na geração de ego, quando este inclui, na mesma categoria, os parentes cruzados do mesmo sexo e os parentes paralelos, o que poderia ser interpretado por um englobamento da afinidade pela consangüinidade, chamo atenção para o fato de ego marcar os parentes cruzados de sexo oposto com uma categoria que denota possibilidade de casamento. Assim, mesmo neste caso, há uma marcação da afinidade e, como já foi dito acima, a mulher(*ibaisi*) atua como um signo distintivo, que instaura e aponta para essa relação.

[116]"Cognato/não-cognato é uma distinção sociológica de natureza concêntrico-contínua, que contém uma referência genealógica não-trivial; consangüíneo/afim é uma distinção terminológica diametral e discreta de conteúdo categorial"(Viveiros de Castro, 1993:166).

temos que: o pai de sua esposa(FW) é referido por *baie;* a mãe de sua esposa(WD) é classificada como *ahaige*, juntamente com os irmãos da esposa(WB); o marido da filha(DH) é *hoage* e a mulher do filho(SW) é *ibaisi*. Para ego feminino, observa-se a seguinte classificação: a mãe do esposo(HM) é *baie*, o pai do esposo(HF) é *ibaisi*, o esposo da filha(DH) é *ibaisi*, a esposa do filho(SW) é *hoage* e as irmãs do marido(HZ) são *ahaige*.

Observa-se que as relações sogro/genro e sogra/nora são simétricas no sistema, expressas pela categoria *baie*. As relações sogro/nora e sogra/genro são assimétricas, referidas por diferentes categorias. O sogro e nora classificam-se, reciprocamente, por *ibaisi*. Para sogra e genro, existem duas perspectivas distintas: a sogra classifica o genro por *ibaisi* e este designa-a pelo termo *ahaige*. Esta assimetria pode ser entendida se levarmos em consideração os fatos que os Pirahã apontam como constituintes das formas de se obter uma mulher: a "compra" da mulher ou o "roubo" de mulher. Vejamos a "compra" da mulher.

A "compra" só tem lugar quando envolve mulheres solteiras ou que se encontram separadas, situação em que retornam ao controle do marido da mãe. Os Pirahã dizem que, para se obter uma esposa, é preciso fornecer uma série de bens ao pai da noiva[117]. Os bens doados são de dois tipos: a) miçangas, roupas, panelas, rede, cobertor, canoas, forno de farinha, espingarda; b) paneiro de sorva, óleo de copaíba, caixa de castanha. Os bens do primeiro tipo são adquiridos diretamente dos brancos e doados ao pai da noiva, os do segundo são matéria-prima da floresta, transformados, posteriormente, em "mercadorias"[118]. A posse destes bens é considerada um sinal de riqueza. Os Pirahã medem, freqüentemente, a "riqueza" dos brancos que conhecem pela quantidade de bens que um homem possui. Estes bens, ao passarem para as mãos dos Pirahã, perdem seu significado original, não produzem distinção de *status* no interior da sociedade. Neste sentido, a "compra" da noiva[119] entre os Pirahã não está relacionada à "estrutura de classe hierárquica baseada na diferença de riqueza e *status* onde espera-se que a mulher case-se no mínimo

---

[117]Registrei alguns casos em que os pretendentes estavam "pagando" a mulher, mesmo antes de obtê-la.

[118]Os Pirahã se referem aos bens que adquirem dos brancos como *Bekadogia*(mercadoria), o que parece demarcar uma distinção entre os bens que eles mesmos produzem e os bens identificados aos homens brancos.

[119]Os Pirahã usam a expressão *aoba epoihi*(*aoba*= obter, comprar; *epoihi*=mulher) e *egahape epoihi*(*egahape*=levar, mas, neste contexto, traduzem para o português como roubar).

com um igual e preferivelmente com um superior"(Rivière,1985:7). Sugiro, neste momento, guardarmos essa questão da "compra" da noiva como um problema, que será retomado mais adiante.

Quando Lévi-Strauss apresenta o caso Kachin em que a "compra da noiva" interfere numa estrutura elementar de parentesco[120], admite a idéia de que "em qualquer(...) sistema social as mulheres são trocadas por mulheres"(Lévi-Strauss, 1982: 285), supondo, assim, uma equivalência entre o que está sendo trocado. O que o sistema Kachin põe em evidência, via o "preço da noiva", é a desigualdade instaurada entre doador e receptor, colocando um problema de outra ordem, ou seja, apesar de as mulheres serem trocadas por mulheres, o valor das mulheres trocadas não é equivalente.

Rivière(1984) chama atenção para uma questão: nada há que garanta que quando se dá uma mulher, numa geração, receba-se outra na geração seguinte, indicando que a maneira mais segura de agir é através da troca direta ou imediata(Cf. 105). Continuando seu raciocínio, deduz que este tipo de mecanismo de troca não gera substitutos como, por exemplo, o *bridewealth*(Cf.106). Em outro trabalho, Rivière(1985) aprofunda o tema, ao refletir sobre o material do noroeste amazônico fornecido por Arhem(1981) e C. Hugh-Jones(1979)[121], concluindo que "the women exchanged are not the equivalent of one another. Thus, despite appearances, in the northwest Amazon as in Guiana, a descent group never gives away its female resources but merely lends an aspect of them to other groups. This, I would argue is why no substitute for a woman, in the form of bridewealth, exists in the northwest Amazon."(1985:23)[122].

---

[120]Essa questão foi objeto de uma polêmica entre Leach(1974:89-159) e Lévi-Strauss(1982:281-288).

[121]Rivière(1985) vai discutir esta questão a partir de um trabalho de Arhem(1981), a que não tive acesso. Outro artigo de Arhem(1987) parece querer demonstrar que a norma ideal entre os Makuna é a troca direta de irmãs. Por razões demográficas, os Makuna não conseguem realizar este ideal, o que os leva a buscar estratégias alternativas de casamento, designadas "*bride capture*" e "*gift marriages*", necessárias para a sociedade Makuna funcionar de acordo com o seu modelo ideal(Cf.1987:171 e seguintes).

[122] A mesma questão aparece entre os Juruna do Xingu, onde a violência praticada por um homem, seja contra a esposa ou contra seu cunhado, durante os efeitos da bebida *yacuha*, comprova "que o que os bêbados questionam é a qualidade das mulheres que têm como esposas, noras, cunhadas; é o fato inelutável de que uma relação de aliança constituída na troca de irmãs não é jamais troca de iguais. É certamente sobre a impossibilidade desta igualdade que os bêbados refletem. Não sendo equivalentes as mulheres apanham."(Lima, 1986:169).

O que os Pirahã enfatizam com os pagamentos necessários para se obter uma mulher é estruturalmente semelhante ao "serviço da noiva", não parecendo relacionar-se ao que se pode denominar como "compra da noiva". Quando um indivíduo obtém uma mulher, é ele que fica responsável por fornecer bens ao sogro, não depende de seu pai ou de seus irmãos para efetuar esta prestação, o que seria esperado numa sociedade que praticasse o *bridewealth*(Cf. Rivière, 1985:9).

Faço algumas especulações sobre por que os Pirahã preferem usar o idioma da "compra", ao invés de usar o idioma do serviço da noiva, para expressar as relações de obrigação contraídas pelo casamento. É necessária, ainda, a apresentação de outros dados. O casamento, nessa sociedade, é extremamente instável, o que significa dizer que um indivíduo experimenta, em média, durante sua vida mais de meia dúzia de relações concebidas como relações de casamento. Devido à instabilidade das relações e às conseqüentes separações, os Pirahã praticam a partilha da prole orientada por uma regra que designo como "filiação paralela"[123], isto é, as filhas seguem a mãe e os filhos seguem o pai[124]. A freqüência com que ocorrem as separações dos casais permite o surgimento de uma "família", formada por uma mulher e suas filhas solteiras e um homem e seus filhos solteiros. Esta nova formação tem como principal característica o fato de que os membros de sexo oposto são classificados como cônjuges potenciais.

O homem quando se separa da mulher, separa-se, também, das filhas. A mulher separa-se do marido e dos filhos, que passam a fazer parte de um novo grupo. Da perspectiva Pirahã, o doador de esposas é, por definição, o pai da mulher e não o irmão desta. Tal concepção faz com que o sistema ganhe uma feição distinta, não percebendo o casamento enquanto "troca de irmãs". A instabilidade dos casamentos cria uma situação *sui generis:* os irmãos, desde cedo, se vêem separados de suas irmãs verdadeiras, estas seguiram a mãe quando da separação do casal. As filhas da esposa do pai e a esposa do pai são classificadas por ego masculino enquanto *ibaisi*, cônjuges possíveis. Um homem perde suas filhas para o marido atual de sua ex-mulher e ganha *ibaisi*, isto é, filhas de sua atual esposa. De fato, os Pirahã expressam a idéia de que é

[123]Uso este termo, pois lembra uma forma de descendência paralela, onde as filhas seguem o lado materno e os filhos, o lado paterno.

[124]Este tipo de regra encontra sua funcionalidade quando projetado sobre a regra de "herança do território", estabelecendo que os filhos herdam dos pais o respectivo controle.

o pai quem tem o controle sobre a cessão das filhas em casamento. Essa situação raramente ocorre em virtude de o homem não residir junto de sua filha à época de seu casamento, vive com as filhas de sua esposa. Neste sentido, as negociações do casamento são feitas com o marido da mãe da futura esposa. Em suma, um homem cede em casamento as filhas de sua mulher, e raramente, suas próprias filhas. Assim, as filhas da mulher são possíveis aliadas, classificadas como *ibaisi*, e os filhos de um homem poderiam casar-se com as filhas da esposa de seu pai. Os Pirahã expressam sua reprovação quando uma união deste tipo se concretiza, isto é, uma união no interior da "família". Um homem não cede filhas, mas aliadas para outro homem, que será aliado de uma aliada. O que reforça, de outro modo, a fórmula vista acima, em que aliado de aliado pode ser aliado.

O fato de a cessão de uma mulher ser feita pelo marido de sua mãe ou, em outras palavras, por um homem que ocupa o lugar estrutural de pai, repercute sobre as posições de doador e tomador no sistema de prestações. O doador e o tomador estão vinculados por uma relação assimétrica, expressa na própria classificação das posições de afinidade. Resgatemos, agora, a assimetria, vista acima, expressa pelas classificações das posições de afinidade WF, WM e HF, HM. O homem classifica seu WF por *baie* e sua WM por *ahaige*, enquanto uma mulher classifica seu HF por *ibaisi* e sua HM por *baie*. Este tipo de classificação explicita que, para um homem tomador, fica vedada a possibilidade de casamento com a mulher do doador, ou seja, um homem não pode casar com a mãe de sua esposa. O inverso não é verdadeiro: para a mãe da esposa, o marido da filha é classificado enquanto cônjuge potencial. Para uma mulher, o pai de seu esposo é, também, um cônjuge potencial. Neste caso, a recíproca é verdadeira: um homem classifica a esposa do filho por *ibaisi*. A interdição do casamento com a mãe da esposa pode ser entendida como uma marcação da não-equivalência entre as posições de doadores e tomadores no sistema de prestações. Outra evidência desta não-equivalência é a classificação *baie* e *hoage*, atribuída, respectivamente, a sogro/genro e pai/filho. Esta classificação, no contexto da relação pai/filho, enfatiza o traço de linearidade no sistema, definindo controle sobre território: enquanto *baie* passa o controle de algo, *hoage* o recebe. Na relação sogro/genro, o sogro(*baie*) é aquele que abre mão de uma mulher, a filha de sua esposa, classificada por *ibaisi*, para doá-la a outro homem(*hoage*).

A "compra" da noiva, que encobre o "serviço da noiva", põe em evidência a não-equivalência entre uma mulher doada e outra recebida.

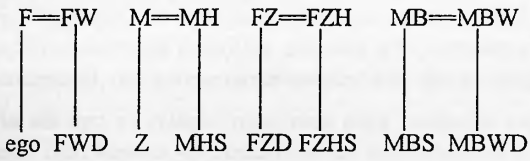
É curioso como a fórmula da proibição do incesto é construída pelos Pirahã. No âmbito da "família", um homem abre mão da mulher que ocuparia o lugar de sua filha, isto é, a filha de sua esposa, não porque é proibido o casamento; pelo contrário, esta mulher é uma *ibaisi* com quem poderia, um dia, vir a se casar. Abre mão desta possibilidade em favor de outro homem com quem firmará uma aliança, constituída por meio de uma aliada. Neste contexto, a "compra" de uma mulher, enquanto ganho de uma aliada, pode, também, ser percebida como uma forma de compensar outro homem pela perda de uma aliada potencial. A "compra" tem sua necessidade de existir, pois é o que marca a ocorrência de uma aliança num universo de relações efêmeras constituído pela instabilidade do casamento.

Resta ainda uma questão: por que é o idioma da compra ou do *bridewealth* que se faz presente, e não o dote, nas relações que envolvem o matrimônio? O texto de Tambiah(1989) inspira uma resposta. Para este autor, é a posição da mulher no sistema social que vai engendrar a forma como se instaura a relação matrimonial através da 'compra' ou pelo 'dote'. A mulher Pirahã ocupa uma posição de suma importância no sistema social. Não apenas como produtora e reprodutora da sociedade; para que um homem possa desempenhar um papel de produtor, para vincular-se a atividades produtivas como roça, pesca, caça, coleta, construir casa, é necessário que tenha uma mulher. A esposa solicita os produtos dessas atividades, bem como é a razão de estas serem realizadas. Além disso, um bom xamã é aquele que tem uma esposa, a intermediária entre ele e a sociedade. Neste contexto, a mulher é percebida como algo que deve ser adquirido, como algo que tem "valor de compra".

Analisemos, agora, o impacto da idéia de que é o marido da mãe da esposa(WMH) que doa a mulher, sobre a concepção de troca imediata ou "troca de irmãs". Vimos que os Pirahã podem tomar dois caminhos para contrair um casamento: casando no interior do grupo dos parentes de perto, considerados *ahaige*, cujas *ibaisi* são a MBD e a FZD, ou casando-se com aquelas *ibaisi* conquistadas por uma relação anterior de casamento. Escolhido o segundo caminho, não há dificuldade em se efetuar o casamento com uma mulher doada pelo marido da mãe da esposa, já que o sistema incentiva o

matrimônio na direção dos casamentos anteriormente realizados, em um sentido multibilateral. Tomado o primeiro caminho matrimonial, surge um problema: embora a "prescrição" seja casar com *ibaisi*, e no grupo de *ahaige* as possibilidades são FZD/MBD, há uma "preferência"[125] em casar-se com a FZD. Para o entendimento desta "preferência", deve-se levar em conta que a instabilidade do casamento não é puro acontecimento que trabalha contra um modelo. É algo estrutural na sociedade Pirahã, influencia a conformação morfológica da sociedade, assim como repercute na concepção cosmológica(veremos esta questão adiante). A não-ocorrência da troca de irmãs produz a seguinte inequação FZ#MBW, o que, por sua vez, torna não-equivalente MBD e FZD. Juntando estes fatos à instabilidade dos casamentos e à sua regra conseqüente de que o marido da mãe da esposa ocupa a posição de doador, temos o seguinte:

Da perspectiva de um ego masculino:



A partir deste quadro, é possível tecer algumas considerações pertinentes ao entendimento dos caminhos matrimoniais que estão à disposição de uma pessoa. Seguindo a regra de que é o marido da mãe da esposa que ocupa a posição de doador, e sabendo que um homem não deve doar a filha de sua esposa para seu próprio filho, a troca direta ocorre quando o pai de ego procura o marido de sua irmã, isto é, o FZH de ego, propondo que este doe a filha de sua mulher, a FZD, para ego, enquanto o pai de ego doa a FWD para se casar com o FZHS. O mesmo ocorre com o MBS que se casa com Z e MHS com MBWD. Nestes casos, o casamento é, também, com a FZD. A MBD, significativamente, está ausente do quadro, visto que seguiu a ex-esposa do MB, ficando ligada a um homem que não tem *apriori* vínculo algum de aliança com o pai de ego. Numa situação de instabilidade dos casamentos, a relação

[125]Sobre prescrição e preferência ver, especialmente, Dumont(1975:131-135) que retoma o debate Lévi-Strauss/Needham.

mais positiva é entre um homem e o marido atual de sua irmã, quem detém o controle da FZD, visto que a relação entre o pai de ego e MB desfez-se e, agora, este tem uma relação positiva com o atual marido da mãe de ego. Neste sentido, o casamento no interior dos *ahaige* é um casamento com a prima cruzada patrilateral[126].

O sistema Pirahã parece funcionar a partir do que se pode designar por uma estrutura de redobramento da aliança patrilateral, gerando um sistema de estrutura não-elementar[127], ou seja, o casamento com uma *ahaige* ou com um *mage* resulta numa política de dispersão das alianças. A afinidade, neste contexto, embora seja, de direito, prescrita num sistema categorial, é de fato construída, rejeitando uma fórmula global para assumir uma fórmula local.

Evidenciam-se duas fórmulas de se conceber uma relação entre dois termos implicados numa relação de doador/tomador. A primeira é a relação entre marido da mãe da esposa(WMH)/marido da filha da esposa(WDH) ("sogro"/"genro"); a segunda definida pela relação de irmão da esposa(WB)/marido da irmã(ZH). Deve-se, aqui, introduzir um dado de ordem comportamental, que parece tornar singular este tipo de relação.

Há um tipo de relação ritualizada entre cunhados expressa sob a forma erotizada. Dois homens aproximam-se, um deles apóia uma das mãos no ombro do companheiro, enquanto, com a outra, segura o pênis do cunhado. Os gestos

---

[126]Needham(1975) retira o sistema patrilateral da fórmula prescritiva de casamento, pensada enquanto algo que integre globalmente uma sociedade. Trata dos matrimônios patrilaterais como contingentes à estrutura social, visto que "não asseguram uma solidariedade total baseada em um sistema de vínculos de afinidade duradoura entre os grupos de filiação(...) um sistema matrimonial prescritivo, baseado no matrimônio exclusivo entre primos patrilaterais, não pode existir em teoria e não existe na realidade."(pg.243). Dumont(1975), seguindo Lévi-Strauss(1982), coloca uma questão que define um tipo de sistema, onde o casamento patrilateral pode ocorrer: "A patrilateralidade se caracteriza por um retorno rápido e não por uma dívida a longo prazo e, contrariamente ao casamento matrilateral, não facilita a construção de unidades permanentes..."(Dumont, 1975: 134). Viveiros de Castro(1990), ao tratar do casamento patrilateral, aponta para sua recorrência na América do Sul e coloca que "o modelo patrilateral é o esquema elementar da troca restrita inclusiva ou troca multibilateral"(pg.47). Ainda no mesmo trabalho, tece algumas considerações sobre o modo como opera o casamento patrilateral, as quais parecem se adequar ao sistema Pirahã: "Não é de se espantar, portanto, que os sistemas patrilaterais se exerçam em condições não-elementares, que lancem mão de desdobramentos não-homotéticos de parentes colaterais, de injunções ou estratégias de dispersão de aliança, da diferença entre redobramentos sociológicos e *bouclages* genealógicos; eles operam segundo uma lógica multibilateral complexa, que supõe a gestão política das alianças matrimoniais no tempo e no espaço, não a simples aplicação de uma lei"(74).

[127]Deve-se aqui adotar a distinção entre regimes de aliança(elementar, semi-complexo e complexo) e estruturas de redobramento de aliança(patrilateral, matrilateral e bilateral).

são acompanhados de palavras e gemidos, que evocam uma inter-masturbação, numa alusão à relação sexual. A ritualização finda quando os parceiros, rindo e gritando, se afastam[128].

Deve-se entender esta relação ritualizada, levando-se em consideração algumas questões. A relação entre um homem e o marido da mãe da esposa exclui, de fato, uma afinidade real que se daria entre pessoas situadas nas categorias pai da esposa e marido da filha; o idioma da relação atualizada pelo primeiro par é o da "compra" da noiva, indicando os limites desta relação no tempo, uma vez que ela tende a enfraquecer-se uma vez saldado o compromisso proposto. No segundo caso, que se aplica à situação acima descrita, o irmão da esposa comparece como afim real intencionando obter, com o marido da irmã, as filhas desta para seu filho, prática que, como vimos, inscreve-se numa lógica patrilateral. Parece que o irmão da esposa, ao agir assim, busca recuperar uma mulher, perdida na sua geração(sua irmã), através de outra que voltará para seu filho, na geração seguinte(filha da irmã). A representação do ato sexual na relação ritualizada, da perspectiva do irmão da esposa, explicita uma equivalência entre o irmão da esposa e a própria esposa. Um homem, ao se colocar no lugar de sua irmã diante do marido desta, atualiza, se assim posso dizer, uma relação de afinidade real, religando-se ao marido de sua irmã. Um modo de se pensar a afinidade fora da "compra", fora da relação mediada pelo marido da mãe da esposa. No contexto da relação ritualizada, a afinidade é pensada enquanto "afinidade conjugal", criada a partir da relação sexual. Assim, a "relação sexual" entre cunhados faz equivaler sexo à afinidade.

Vejamos, agora, a segunda modalidade de conseguir uma esposa, descrita como "roubo" de mulher. *Egahape ibaisi* significa "levar esposa" e/ou "tirar esposa". O "roubo" é o modo mais difundido de casamento e acontece de duas maneiras: uma, inesperada, avaliada negativamente; outra, esperada, ocorre durante rituais que contam com a participação de indivíduos provenientes de diferentes localidades. O ritual é o espaço privilegiado para se constituir novas relações de casamento e, neste sentido, é marcado por grande expectativa, tanto da parte das mulheres, quanto dos homens. Durante a dança, os parceiros podem trocar anéis ou pulseiras, indicando, assim, interesse em inaugurar uma

[128]A sedução erótica, expressando uma relação entre afins, é um tema recorrente na América do Sul tropical(Cf. Viveiros de Castro, 1993:207).

nova relação, combinando uma fuga, durante a noite. Após o "roubo", o marido procura por sua esposa e, caso a encontre, irá persuadí-la a retornar com ele para a aldeia. Nesses casos, a esposa considera a fuga com o outro homem uma aventura sem conseqüências.

O sucesso de um "roubo" depende do sigilo por parte dos fugitivos e da escolha do local que servirá de esconderijo para o novo casal. Passados alguns dias, os dois podem retornar para a aldeia e continuar uma vida normal. Neste caso, não se observa qualquer tipo de prestação matrimonial envolvendo o marido da mãe da esposa, ou mesmo o marido lesado. A mulher "roubada" é, por definição, uma cônjuge potencial, uma *ibaisi*. Embora esta forma de obtenção de esposa possa ser comparada ao "bride-capture", na medida em que abala as relações de afinidade, instaurando uma política de dispersão de alianças, ela não altera de forma considerável o sistema, pois esses casamentos ocorrem no interior de redes de relações matrimoniais estabelecidas.

O "roubo", praticado no dia-a-dia ou no momento ritual, é, antes de tudo, uma combinação entre a mulher "roubada" e o homem que a "rouba". Embora a mulher nunca seja "roubada" contra sua vontade, os Pirahã pensam o *egahape ibaisi* enquanto um ato de transgressão, sujeito a detonar conflitos sociais. Se a mulher "roubada" é aquela classificada como *ibaisi*, por que os Pirahã insistem em pensar que estão "roubando" uma mulher quando, na verdade, estão simplesmente casando-se? Parece que, com este tipo de prática, buscam contornar a afinidade. A ideologia do "bride-capture" serve, também, para pôr a afinidade "em suspense", isto é, para criar a situação de tensão, onde um elemento terceiro, aquele que rouba, passa a ser o vetor da afinidade, a partir do qual são redefinidas as relações anteriormente estabelecidas. Assinalo que o "roubo" entre os Pirahã não deve ser pensado enquanto uma estratégia para construção de um mundo sem afins, sem as figuras do sogro ou do cunhado. É, antes de tudo, a favor da afinidade que ele trabalha; é uma forma de obter esposa e, conseqüentemente, o controle das filhas desta, estabelecendo outras tantas relações de afinidade. Portanto, o "roubo" é mais a substituição de um afim do que a perda de uma mulher.

Vejamos, a partir de agora, a relação homem/mulher, no contexto da constituição do casal[129]. O homem se relaciona com sua: mãe, esposa do pai,

[129]Adoto a mesma perspectiva que Rivière(1971:66), quando afirma que: "Marriage must be studied as one of the possible relationships between men and women, and that this relationship is

irmã, prima paralela, prima cruzada, sogra, cunhada, esposa, filha e filha da esposa. Se considerarmos que o homem é responsável pela pesca e roça, principais atividades produtivas da sociedade Pirahã, tem-se que ele é o provedor de alimentos. Vejamos, agora, quem se apropria desses produtos, e que tipo de relações se estabelecem neste processo de apropriação.

As relações com a mãe, irmãs, primas paralelas e cruzadas são do tipo *ahaige*, ou seja, implicam que, o homem "deva pescar" para estas mulheres. Se for casado, tal prática também se aplica à sua esposa e às suas filhas e filhas de sua esposa. Através de sua esposa, sua sogra e suas cunhadas têm acesso ao produto de sua pesca. Um homem jamais afirmaria que pesca para seu "sogro"(marido da mãe da esposa) ou para seu cunhado; estes terão acesso aos produtos de sua pescaria através das mulheres.

As roças estão referidas aos homens; geralmente, irmãos que se uniram para dividir o serviço e juntos "comerem daquela roça". Um homem terá acesso aos produtos da roça de outro homem através de uma mulher; assim poderá comer da roça do marido de sua mãe, do marido de sua irmã, do marido de sua filha e do marido da filha de sua mulher.

Observa-se, mais uma vez, a insistência dos Pirahã em contornar a afinidade, não a explicitando enquanto uma relação entre pessoas do mesmo sexo: o termo *ibaisi*, afinidade virtual, é usado apenas para designar pessoas do sexo oposto; os afins reais de mesmo sexo são "consangüinizados". Quando se chama uma pessoa por um termo de parentesco, sabe-se que se trata, antes, de uma relação de afinidade, do que de uma relação de consangüinidade. Deste modo, o marido da mãe da esposa e o marido da filha da esposa tratam-se, reciprocamente, por *baie/hoage*. Enfim, parece que os Pirahã querem reduzir a afinidade à categoria *ibaisi;* para aquém e para além dela não é possível explicitá-la, embora seja reconhecida.

---

only meaningful in comparison with other relationships in the same structure". A ênfase na relação entre homem/mulher, como constitutiva de uma relação de casamento defendida por Rivière, poderia encontrar objeções baseadas no caso de casamento de mulheres entre os Nuer ou mesmo uma generalização, feita por Radcliffe-Brown, para várias sociedades africanas onde "existe um costume pelo qual uma mulher pode contrair o casamento com outra mulher e assim assumir o papel de pai(pater) em relação à prole da esposa, cujo pai físico(genitor) é um amante reconhecido(1982:15). Rivière, no seu próprio artigo, formula uma resposta, considerando que essa relação entre mulheres é chamada de casamento porque se assemelha ao casamento entre um homem e uma mulher(cf. Rivière, 1971:68).

Vimos que o universo da afinidade surge a partir do "preço" da noiva, do "roubo" de mulher, da dispersão das alianças, da substituição do pai da noiva pelo marido da mãe da esposa, de uma ênfase patrilateral e da instabilidade do casamento. Ao contrário do que se passa na Índia, onde a afinidade assume um *status* igual ao da consangüinidade, fazendo do parentesco "something like an island of equality in a ocean of caste"(Dumont, 1981:167), o caso Pirahã aponta para uma diferença significativa de *status* entre consangüinidade e afinidade na constituição do sistema de parentesco. Embora a consangüinidade seja a estrutura manifesta, ela aparece, a todo momento, como um incidente da afinidade, como algo que lhe completa a significação. A afinidade, e todo o universo em que está envolvida, demonstra, por si só, sua importância na constituição deste tipo de sistema social[130].

A consolidação de uma relação com alguém da categoria *ibaisi* constitui o casal, instaurando uma relação designada *kage. Kage* expressa uma relação com o sexo oposto. Ao mesmo tempo confirma que, entre aqueles *ibaisi,* vigora uma relação de afinidade real.

É com seu *ibaisi,* que um indivíduo passa a maior parte da vida. É, sem dúvida, a relação de maior proximidade entre os Pirahã. Com o cônjuge, conversa-se por horas a fio, se é companheiro das tarefas de subsistência, tem-se os cuidados corporais(pentear os cabelos, catar os piolhos, pintura corporal). A constituição do casal e o casamento propriamente dito saem de uma esfera legalista. Embora, em última instância, restrinja direitos sexuais e estabeleça relacionamentos pautados pela afinidade(Cf. Leach, 1974c:163-164), não parece ser este aspecto o enfatizado no casamento Pirahã. A relação *kage* é concebida como transitória, não criando laços sólidos que a perpetuem no tempo. Pode-se "perder" o cônjuge, parte dos filhos, os afins, quando um casamento se desfaz.

Existem quatro tipos distintos de casamentos[131], considerando-se a idade dos cônjuges: 1) homem jovem com mulher jovem; 2) homem maduro com

---

[130]A importância da afinidade na constituição de um sistema social da América do Sul tropical pode ser ilustrada pelo caso Piaroa, analisado por Overing(Kaplan)(1972,1975); ver especialmente a noção de "alliance-based kinship groups".

[131]Todos os casamentos entre os Pirahã são monogâmicos, e por definição, instáveis. Os tipos de casamento variam numa escala de maior ou menor estabilidade.

mulher jovem; 3) homem maduro com mulher madura; 4) homem velho com mulher jovem[132].

O casamento entre um homem e uma mulher jovens é considerado muito instável. A relação sexual não ocorre, à exceção daqueles raros casos em que o casamento perdura até o tempo em que a menina tem a primeira menstruação. Os cônjuges abraçam-se, beijam-se, conversam, trocam confidências, fazem as "correrias"[133], dormem no mesmo jirau, fazem pescarias e passam a maior parte do tempo juntos. Por mais que um casal jovem desenvolva atividades de subsistência, ele vive agregado a um casal maduro, a quem cabe a responsabilidade de organizar e conduzir estas tarefas.

O homem maduro, logo após sua separação, procura casar-se com uma mulher jovem, evitando, assim, a situação de não estar casado. A diferença de idade entre os cônjuges, caracteriza este tipo de relação. Embora não haja sexo propriamente dito entre os parceiros, ele está presente através de jogos eróticos. O homem alimenta esperanças de que esta relação perdure até a primeira menstruação da jovem esposa, momento em que o ato sexual passa a fazer parte da vida do casal. A jovem esposa partilha com seu marido o mesmo jirau e o acompanha em todas as atividades. A relação entre os cônjuges lembra um processo de socialização.

A socialização das meninas é diferente da dos meninos. O menino casa-se somente quando tem 15 anos de idade, momento em que está apto a desenvolver a maioria das atividades exigidas para constituição de uma família. A menina vive junto à mãe e ao marido desta, até completar aproximadamente oito anos, quando então se casa, passando a viver com o marido. Este, por ser mais velho, exerce um papel importante no seu processo de socialização. A menina aprende o significado do xamanismo, dos deuses e dos mortos, das estórias de guerra e dos antepassados. Neste tipo de casamento, o grau de investimento e envolvimento não é o mesmo para os cônjuges. Enquanto a jovem esposa se sente comprometida com a relação, o marido procura manter desperto o interesse de sua mulher, pois caso consiga mantê-lo, desfrutará da mulher mais valorizada pelos Pirahã: as meninas recém-púberes. Estas jovens

---

[132]Considera-se, aqui, mulher jovem, uma menina que ainda não menstruou, e homem jovem, o que aparenta ter idade variável entre 15 e 20 anos. Homens e mulheres maduros são aqueles que aparentam ter entre 20 e 60, e homem velho é aquele que aparenta mais de 60 anos.

[133] O homem provoca a mulher dizendo coisas que não a agradam, quando, por exemplo, faz comentários sobre seu físico, ela sai em sua perseguição e, ao alcançá-lo, bate em suas costas.

adquirem o maior "preço" nas negociações que envolvem a "compra" de uma mulher. Para atrair o interesse de sua jovem esposa, o homem maduro é capaz de tomar atitudes próprias dos jovens, como promover brincadeiras e jogos para divertí-la: imita ruídos e gestos de animais, faz trocadilhos com o que ela diz, carrega-a nos braços até o rio, rola com ela na areia da praia, faz-lhe cócegas e cata seus piolhos.

O casamento entre homem e mulher maduros é o menos instável. Os parceiros envolvidos nesta relação trazem consigo experiências e filhos de casamentos anteriores. Embora a cooperação econômica não seja um fator fundamental para a constituição do casal, ela é própria do casal maduro. A abertura de uma roça simboliza a consolidação de uma relação deste tipo. A divisão sexual do trabalho não é demarcada rigidamente: o homem pode cuidar dos filhos, trançar, lavar roupa, caçar, pescar, limpar o peixe, cozinhar, cuidar dos animais domésticos, tarefas que as mulheres também realizam. Na vida diária, os dois alternam-se nessas atividades sem sobrecargas. As atividades que são representativas e que demarcam as fronteiras entre trabalho masculino e o feminino são a confecção do arco e da flecha, de jiraus, de casas(masculino) e fiação do algodão e a esteira para o jirau(feminino). Estas atividades simbolizam a relação *kage;* ao mesmo tempo em que são excludentes, tornam-se também complementares. O homem não poderá pescar, se não possuir arco e flechas. O fio de algodão é que permite ao homem atar a ponta da flecha. A construção do jirau e da pequena habitação, marcas da existência de um casal, são tarefa masculina, porém somente se completam com a esteira, produto feminino. O marido traz consigo seus filhos homens e assume o controle das filhas que vêm com sua esposa. Planejam a vida juntos, decidem aonde irão morar na próxima estação, o local da roça e quando fazer viagens para coleta e pescarias pelo território.

A união entre um homem velho e uma mulher jovem é semelhante à de um homem maduro e uma mulher jovem. A diferença está no fato de que o homem maduro investe para que a relação permaneça após a menstruação da jovem. Para a formação deste casal, não é necessária nenhuma negociação do tipo "compra" da noiva ou troca de mulher. Esta modalidade de casamento não é levada a sério, parece satisfazer a exigência de se estar casado, condição ideal para viver em sociedade. É comum um homem velho passar longos períodos de

tempo solteiro, entre uma união e outra. Aliás, não ter cônjuge é um dos indicadores de velhice nessa sociedade.

Os indivíduos, ao longo de suas vidas, experimentam as distintas formas de arranjos que constituem uma relação *kage*: uma relação entre duas pessoas de sexo oposto que compartilham a vida juntos, não implicando, necessariamente, ato sexual e geração de filhos. Neste sentido, o casal é a unidade mínima destacável no grupo local, ponto nevrálgico da sociabilidade.

Resta, por fim, examinar a aquisição dos nomes e sua vinculação com o casamento. Vimos, acima, que os Pirahã possuem dois tipos de nomes, o "nome de corpo" e o "nome de alma". Estes são adquiridos de duas maneiras: pelo casamento, via o cônjuge, ou pelo assassinato de um inimigo, através do matador. A cada casamento, o indivíduo recebe um nome novo. Possuir muitos nomes significa ter acesso a uma escatologia pessoal complexa, repleta de transformações. O homicídio, vinculado à prática guerreira, permitia ao matador, *euebihiai*, adquirir o nome do inimigo, podendo, assim, auto-nomear-se ou transmitir esse nome a alguém. Os "nomes de alma" provêm do exterior: dos deuses, dos mortos e dos inimigos. Porém, sua fixação depende de duas figuras da sociedade: o cônjuge e o homicida. A equação casamento/assassinato coloca em evidência a necessidade de um terceiro, para a aquisição de um nome. O cônjuge é produto de uma relação de afinidade. A figura do matador é emblemática, pois problematiza a alteridade e o espaço interior da sociedade. Na nominação, o cônjuge e o matador surgem enquanto "outro real". Através dos nomes que transmitem, põem o Cosmos em operação, constituindo os domínios que problematizam o interior e o exterior da sociedade: natureza, mortos, deuses e inimigos.

CAPÍTULO IV
COSMOGRAFIA

A Morte da Lua

Há muito tempo, as pessoas habitavam um mundo semelhante ao de hoje; existiam os rios, a floresta, as praias, os animais da água, os animais da terra, o sol e a lua. Certa vez, um homem percebeu que a camada que cobria o mundo estava mais baixa. A lua estava próxima, ao alcance de uma flecha, brilhava com mais intensidade, transformava a noite em quase-dia. O homem resolveu conferir: retesando seu arco, disparou uma flecha em direção à lua, dando início a uma nova ordem do mundo.

A flecha a atingiu e o sangue da lua começou a verter. Ferida, sangrou até se apagar. Os Pirahã pagariam caro por essa experiência.

As pessoas escutaram estrondos, a terra de cima começava a cair. Dois homens correram e foram cortar grandes troncos de madeira para sustentá-la[134]. Os troncos impediram a queda, mas o mundo ficou escuro, sem lua. As onças, os porcos, as pacas e os veados que habitavam a floresta chegaram bem próximo da aldeia. As pessoas, com medo dos animais, passaram a viver nas árvores, construindo jiraus nos galhos mais altos. A água do rio secou; os peixes morreram e, aos poucos, os animais da terra iam desaparecendo, por não conseguirem encontrar água. Restou somente uma espécie animal: a cobra *paba*, que vive em minúsculos poços de água alimentados pela umidade da floresta. Os homens resistiram à seca porque sabiam retirar água do cipó cravo(*hoe*)(*Tynnanthus elegans*) e passaram a alimentar-se da cobra *paba*.

A escuridão fez com que "outros índios" se aproximassem, contra quem os Pirahã guerrearam até o último homem morrer, restando no mundo apenas três mulheres. Sentindo a falta dos homens, não possuindo mais o fogo e nem tendo o que comer, as mulheres começaram a chorar. O ruído que o choro

---

[134]Mitos de origem do mundo que têm como tema um cataclismo iniciado pela "terra de cima que cai sobre os homens" parecem comuns na América do Sul tropical. Ver, por exemplo, os mitos da origem do mundo Barasana(Hugh-Jones, S., 1979:263), Apapocuva(Nimuendajú, 1987:143) e Yanomami(Albert, 1985:745); os mitos destes três grupos apresentam o mesmo elemento encontrado entre os Pirahã: "a terra de cima" é escorada, seja pelo esforço dos homens, seja pelos acidentes geográficos que impedem a sua queda.

produzia era tamanho, que *Igagai*, ser que habita a camada celeste[135], escutou e, penalizado, resolveu ajudá-las, evitando, assim, o desaparecimento dos *Hiaitsiihi*.

Igagai recriou o mundo. Fabricou os animais em seu patamar, e depois de prontos, os lançou na floresta e nos rios. Os pesados, depositava bem devagar, com medo de quebrar seu braço. O tracajá era jogado, pois o casco resistiria à queda e ele saberia, por sua própria conta, procurar a água. Tentou jogar os peixes, mas, na maioria das vezes, caíam em terra; o rio era muito estreito e *Igagai* não tinha boa pontaria. A solução para o problema foi a criação do boto que, após os ensinamentos de *Igagai*, seria o responsável pela fabricação dos peixes na terra dos Pirahã. Fez outra lua, mandou seu ajudante *Aitoe* fazer as estrelas e espalhá-las na terra de cima, de modo a iluminar o habitat dos Pirahã[136]. *Igagai* cavou um buraco em sua terra, para que a água do rio de cima enchesse os rios do patamar Pirahã.

Depois da interferência de *Igagai*, o mundo estava como antes de o homem flechar a lua. Mas era um mundo habitado apenas por três mulheres, que continuavam chorando pela falta dos homens. *Igagai* fez os animais, uma nova lua, repôs a água mas não podia fazer um homem. Decidiu jogar uns frutos lá de cima(*tobahai*=sorvinha) na direção das mulheres. Os frutos, quando caíam, assustavam as mulheres, fazendo com que ficassem grávidas. Seus filhos nasciam homens; incompletos porém, sem pênis. *Igagai* trançou um pênis da palha de uma palmeira, o qual possibilitaria aos homens copularem. As mulheres pararam de chorar, mas ainda não estavam satisfeitas, pois, desde a escuridão, haviam perdido o fogo, comiam os alimentos crus. *Igagai* devolveu o fogo de cozinha e jogou a farinha. As pessoas comeram e gostaram, então, *Igagai* jogou a rama da mandioca.

O cataclismo produzido pela flechada da lua faz com que as pessoas tomem consciência de um novo mundo e de um novo tempo: um antes e outro depois da destruição da lua. Uma violência original o inaugura: a flechada. A lua é ferida, sangra e morre. A escuridão instaura uma nova ordem: de seca, de

---

[135]Schaden(1959:27,32) faz uma distinção entre "ser supremo", criador do universo ou da terra, e o 'herói mítico", criador, ordenador e transformador de acidentes geográficos, animais e plantas, doador de elementos de cultura, redentor dos homens. A figura de *Igagai* corresponde a do herói mítico, aquele que atua sobre um mundo já existente, nele intervindo com o objetivo de evitar o fim dos homens.

[136]A lua e as estrelas são feitas de uma terra branca brilhosa, denominada *eetse*.

guerra, de escassez, de morte. Aqueles que têm a força do arco - os homens - extinguem-se. Restam apenas três mulheres. Por causa da mulher, do ruído de seu choro, do pranto que reclama a falta dos homens, os *Hiaitsiihi* não desaparecem. O mundo dá sinal de vida: os Pirahã não são mais seus únicos habitantes; há muito mais: outras terras e outros seres. Primeiro, um homem, com uma flechada, muda o curso da história; em seguida, o choro de uma mulher altera, novamente, o curso do mundo. Surge o demiurgo *Igagai*, personagem central na reconstrução do mundo, que dá aos Pirahã a chance de se recriarem, dando origem a um mundo inteiramente novo.

Os dados constitutivos da narrativa, que descreve a destruição e recriação do mundo, apontam para a oposição homens/animais: os homens passam a habitar nas árvores e os animais invadem o espaço da aldeia. Existia, porém, uma diferença: os animais não sabiam, como os homens, beber água do cipó cravo; mas não foi este fato que fez com que os homens não tivessem o mesmo destino dos animais - o desaparecimento. A figura de *Igagai* é que vai possibilitar a continuidade do mundo, ao produzir por meio do "susto", a concepção das mulheres, reinstaurando a diferença sexual. Verifica-se, portanto, que depois da morte da lua a diferença é acentuada no mundo: surgem *Igagai* e *Aitoe*, seres de outras terras; surgem os novos animais, recriados por *Igagai;* surgem "outros índios" no plano dos Pirahã.

A geografia do Cosmos não foge às representações correntes em muitas das sociedades das terras baixas da América do Sul. O Cosmos é representado estratigraficamente: camadas de terra sobrepostas umas às outras, produzindo planos paralelos que não se comunicam fisicamente, a não ser pelos seres que os habitam[137]. O que identifica estas camadas como pertencentes a uma mesma

[137]Vejamos algumas representações sobre a cosmografia, semelhantes às dos Pirahã. Os Tapirapé representam o Cosmos por meio de "três pavimentos sobrepostos"(céu, terra e subterrâneo)(Cf. Baldus, 1970:357, especialmente desenho do Cosmos em forma de patamares, pg.364). Para os Araweté, "todos os diferentes patamares cósmicos se comunicam"(Cf. Viveiros de Castro, 1986:186). O universo Marubo apresenta-se dividido em inúmeras camadas terrestres e celestes(Cf. Melatti,1981:45). Os Desana, também, representam o Cosmos dividido em camadas: "Yeba ngoamãn cortou a terra e o espaço em camadas", dando origem a quatro patamares superpostos(Cf. Kumu & Kenhiri, 1980:56,57 e 197; Reichel-Dolmatoff, 1968:18). "Os Maku descrevem o Cosmos como feito de várias camadas ou discos acima e abaixo desta camada, ou terra, sobre a qual eles vivem. O conjunto é envolto em uma pele... e ninguém sabe o que está por trás desta pele."(Silverwood-Cope,1980:201). Esta "pele" que encerra o Cosmos lembra a camada de terra fina que recobre o Cosmos Pirahã. A construção do universo tripartido, notadamente, um mundo superior, um mundo intermediário e um inferior, se assemelha à representação Yagua: divide o eixo vertical em 11 níveis distintos, podendo, ainda, conceber este

classe é a sua base morfológica. Cada patamar apresenta uma morfologia própria composta por água, terra, árvores e animais, variando apenas em forma, tamanho e número. Embora todos os patamares sejam designados *migi*, "terra", a diferença entre eles é marcada pelo que contém e o lugar que ocupam na estruturação do Cosmos.

Os Pirahã admitem não saber ao certo o número de patamares. Dizem que os patamares "são muitos, vão até Porto Velho, ultrapassam Manaus". Trata-se, certamente, de uma tentativa de estabelecer uma diferenciação vertical por meio de uma projeção horizontal; os nomes de "lugares" brasileiros, de que os Pirahã ouviram falar, situam-se no "outro lado do mundo". Apesar da incerteza quanto ao número de camadas de terra que compõem o Cosmos, as pessoas reduzem essa estrutura complexa a um modelo simples, guardando detalhes e impressões de apenas cinco patamares; estes parecem constituir a forma mínima possível para se representar a cosmologia. Vejamos:

_____ *abaisi* e *ibiisi*

_____ *abaisi* e *ibiisi*

_____ *ibiisi*

_____ *abaisi*, *kaoaiboge*, *toipe*, *ibiisi*

_____ *abaisi* e *ibiisi*

---

espaço sob o registro horizontal(Cf. Chaumeil, 1983:164-165,171; 1982:50). O mesmo se passa na representação do Cosmos Barasana: o eixo vertical(os "*flat layers*") está dividido em cinco níveis que podem ser transpostos para um plano horizontal(Cf. Hugh-Jones, C.,1979:258). Os Kaiapó-Xikrin representam o mundo em domínios cósmicos verticais, em patamares(o céu, a terra e o subterrâneo) e em planos horizontais(a floresta e a aldeia)(Cf. Giannini, 1991:52). O Cosmos Wai-Wai apresenta cinco patamares sobrepostos, três acima dos humanos e um abaixo(Cf. Fock, 1963:101-103). A representação Waiwai assemelha-se à Pirahã, na medida em que os patamares servem de morada aos distintos seres que habitam o Cosmos(as divindades, os espíritos, as almas dos mortos). O Cosmos Ticuna é constituído por uma pluralidade de mundos superiores e inferiores(Cf. Oliveira Filho,1988; Nimuendajú,1952).

A linha pontilhada representa a "última camada" de terra que recobre o último patamar. Apesar de o número de patamares ser incerto, é finito. Existe, portanto, um último patamar recoberto por uma camada de terra tão fina, que não é capaz de sustentar o peso de coisa alguma que se coloque sobre ela; uma camada que não é um patamar, pois nela nada existe; representa apenas um fechamento do Cosmos.

As linhas cheias são os patamares do Cosmos. Cada um deles é habitado por determinados seres(ver nomes, à direita). O patamar intermediário é habitado exclusivamente por seres *ibiisi;* os demais o são pelos *abaisi* e pelos *ibiisi*, exceto o patamar imediatamente abaixo do intermediário, que abriga, também, os *kaoaiboge* e os *toipe*.

No próximo Capítulo, abordarei cada um destes seres, mas é preciso introduzir, agora, algumas informações. *Ibiisi* é uma designação genérica para "ser humano": são *ibiisi* os Pirahã, os brancos e os outros índios. O que define um *ibiisi* é o fato de ele possuir um corpo com uma forma específica. Os *abaisi* têm a mesma forma geral dos *ibiisi*(são antropomorfos), mas ela é imperfeitamente realizada. À exceção do patamar intermediário, habitam as demais camadas de terra. Os *kaoaiboge* e os *toipe* são transformações póstumas dos *ibiisi*, habitando o patamar imediatamente abaixo do intermediário[138].

A representação do Cosmos em cinco patamares engendra um modelo equilibrado: tem-se um patamar intermediário, dividindo o Cosmos em duas

---

[138]A representação do Cosmos, a partir dos seres que habitam, sugere uma bipartição da cosmologia em dois domínios distintos:sociedade e sobrenatureza. Os *ibiisi*, ocupando o patamar intermediário, representam o espaço da sociedade, os *abaisi* e mortos(*kaoaiboge* e *toipe*), o sobrenatural. O domínio da natureza existia antes da "morte da lua"; depois do cataclismo, parte dela foi recriada por *Igagai* em seu mundo e transportada para o patamar Pirahã. Neste sentido, a natureza é o que "sobrou" do antigo universo mais o que *Igagai* criou. Assim, pode-se construir uma tripartição do Cosmos em natureza, sobrenatureza e sociedade. Desta perspectiva, o modelo do Cosmos Pirahã se afasta da cosmologia Jê, por exemplo, que opera a partir de uma polaridade cósmica representada pelos domínios da natureza e da cultura, aproximando-se das cosmologias em que o domínio da sobrenatureza faz uma importante mediação entre natureza e cultura(Cf. Viveiros de Castro, 1987b:80), por exemplo:alto Xingu(*id.ibid.*), Desana(Reichel-Dolmatoff, 1968), Araweté(Viveiros de Castro, 1986). O trabalho de Jean-Paul Dumont sobre os Panare parece ter sido o primeiro a chamar a atenção para o rendimento do domínio da sobrenatureza, na construção de certos modelos cosmológicos que se estruturam a partir de uma matriz ternária(Cf.1972:164-5). Trabalho recente sobre os Karajá(Petesch,1993: esp. pgs 380-81) acentua a importância desta matriz, formulando, assim, um sistema de transformação que vem dos Bororo("dualismo estático"), passa pelos Karajá("dualismo triádico") e chega aos Tupi("triadismo evolutivo").

partes. Este é o patamar dos Pirahã, dos *ibiisi Hiaitsiihi*, os únicos *ibiisi* do Cosmos que não compartilham seu patamar com outros seres: os *abaisi* ou os *Kaoaiboge* e *toipe*. Se os *ibiisi* podem ser encontrados em todos os patamares, os *Hiaitsiihi* se diferenciam dos demais por habitarem o patamar intermediário.

Os patamares

Embora a designação geral para patamar seja *migi*, têm eles nomes específicos que precisam sua localização: *Mee'iuapibagai* é o segundo patamar subterrâneo; *Hibagai* é o segundo patamar acima do dos Pirahã; *Hio'ai* é o acima do de referência e *Meegeu'ai* é o primeiro patamar subterrâneo. Alguns informantes identificaram o segundo patamar de cima ao segundo patamar subterrâneo, atribuindo-lhes o mesmo nome, *mee'iuapibagai*. A distância entre os patamares é variável. O patamar habitado pelos Pirahã destaca-se pela distância que mantém em relação aos demais, maior que aquela dos outros patamares entre si. Antes da "morte da lua", o patamar imediatamente acima do dos Pirahã situava-se bem mais abaixo, a lua e o sol pareciam estar bastante próximos. Na recriação do mundo, houve o redimensionamento dos patamares, destacando-se o intermediário, que se tornou um patamar central.

O que há em comum entre os patamares é serem compostos pela mesma substância, terra, e o fato de todos serem habitados por seres *ibiisi*. Assim, em cada uma das camadas do Cosmos, vive "gente" que se "parece" com os Pirahã.

Os Pirahã se interessam mais pelos seres *abaisi*, *kaoaiboge* e *toipe*, do que pelos demais *ibiisi*, aqueles que habitam os outros patamares. A estes, as pessoas se referem somente pelo nome de sua classe, ignoram seus nomes próprios e dizem que sua aparência é igual à dos *Hiaitsiihi*. Da mesma forma com que se auto-atribuem o nome de *Hiaitsiihi*, significando um tipo de *ibiisi* - aquele que ocupa o patamar de referência - atribuem nomes aos demais *ibiisi* que compõem o Cosmos: *Tseaiso* é *ibiisi* do segundo patamar celeste; *Ahuaehiai* é o do primeiro patamar celeste e *Pauai* e *Sahiuge* são, respectivamente, os *ibiisi* do primeiro e segundo patamares subterrâneos. Os *Hiaitsiihi* não têm contato algum com esses seres; até mesmo os xamãs, que visitam estes patamares, não fazem referência a eles. Parece que a existência desses *ibiisi* é uma pré-condição para a existência do Cosmos: onde há terra, há *ibiisi*. Se insistimos em perguntar sobre esses outros *ibiisi*, as pessoas não se recusam a responder, dizem simplesmente: "*Hiaitsiihi igiabisai*"(parece Pirahã).

No segundo patamar celeste, mora um *abaisi* de nome *Igagai*. Existem dois *Igagai* no Cosmos, um mais velho, que reside neste patamar, responsável pela recriação do mundo, e outro, mais novo, habitante do primeiro patamar celeste.

Igagai do segundo patamar é magro, não tem carne, sua pele fina recobre os ossos, possui olhos muito fundos. Seu patamar é frio, dispõe de grandes praias, um rio largo e raso, de água vermelha("parece o rio Madeira"), repleto de corredeiras e cachoeiras fluindo em sentido contrário aos rios do patamar Pirahã. Por esses rios, navegam grandes barcos de regatões que lá habitam, onde *Igagai* compra seus cigarros. Na terra, a floresta é baixa, se comparada à do patamar intermediário. Destacam-se as castanheiras, *etoipohoa*, criadas por *Igagai;* os Pirahã chamam aquelas de seu próprio patamar por *tsehe*; tratam-se de castanheiras diferentes, uma branca e outra verde. O "mato" lá em cima é formado por bananeiras e cajueiros; existem mais animais que no patamar Pirahã.

O primeiro patamar celeste tem um curso de água barrenta(*peehoigisi*), largo e profundo. *Igagai* deixa que a água de seu rio caia sobre o patamar Pirahã, na época em que as roças já estão plantadas: "*Igagai* manda chuva para que os *Hiaitsiihi* não passem fome" - pois sabe que o sol permanente impossibilita o plantio. A água que cai origina o contraste entre a escassez e a abundância de água, as quais por sua vez, criam as estações do ano: verão(*peaiisai)* e inverno(*peaiisi)*, respectivamente, pouca e muita água.

Neste patamar, mora *Igagai* novo, que é magro(*paihiaga*) e barrigudo; a magreza não é sinal de doença, é magro porque come pouca carne, alimenta-se apenas de mingau e farinha.

Igagai é um personagem central na cosmologia Pirahã; é o *abaisi* que mais se destaca e que está mais próximo dos *ibiisi Hiaitsiihi*. Assim, os Pirahã não se cansam de falar sobre *Igagai*, sobre suas esposas, seus filhos, genros e noras. São minuciosos na descrição da forma física: magro, alto, branco, tem cabeleira vermelha, e, se não fosse por um defeito físico que faz com que tenha os braços voltados para trás, seria, como dizem, "parecido" com os *ibiisi Hiaitsiihi*.

O primeiro patamar não é exclusivo de *Igagai*, lá existem outros *abaisi*. É o caso de *Pahaibiihi*, descrito como tendo o cabelo preto e sendo mais alto que

os Pirahã, porém não tão alto como *Igagai*. *Taohoe* é branco e tem o cabelo vermelho. *Apisitauge* é gordo, bem mais baixo que *Igagai*, tem o cabelo curto e preto. É o responsável pelas canções e pelas festas realizadas no patamar de cima; *Toeu'e* encarrega-se de produzir a bebida da fruta da palmeira patauá. Quando os *abaisi* acabam de tomar a bebida, jogam o recipiente fora - uma cabaça feita de uma terra que brilha, cuja trajetória pode ser acompanhada do patamar Pirahã: são as estrelas cadentes.

Todas as informações sobre os patamares, os Pirahã as obtêm através dos xamãs que os visitam. As descrições seguem um padrão comparativo, o mundo Pirahã serve como referência. Os xamãs procuram precisar as formas dos seres e a superfície do patamar visitado. Trata-se de uma narrativa única, impossível de ser reproduzida com a mesma riqueza de detalhes que o xamã lhe empresta, quando a apresenta para uma assistência. Assim, a narrativa é sempre atualizada, indicando que a descrição do Cosmos é, ao mesmo tempo, uma criação.

Neste patamar, estão as estrelas, as luzes que as pessoas enxergam aqui de baixo. Tais focos de luz são testemunhos da recriação do mundo por *Igagai*. Enquanto esperava que a lua ficasse pronta, espalhou as estrelas pelo seu patamar, para que iluminassem a terra de baixo. *Igagai* faz as estrelas de uma terra branca, brilhosa e fria; quando os xamãs chegam perto, sentem a friagem que elas emanam. As estrelas "rodam" da mesma forma que o sol; por serem pequenas, giram sobre o próprio eixo. *Igagai* fez a primeira estrela, depois ensinou a *Aitoe*, que mora no primeiro patamar subterrâneo, a fazê-las. *Aitoe*, assim, passou a ser um "empregado de *Igagai*".

As estrelas são designadas genericamente por *ogehiai*. À exceção das Plêiades que após a estação seca são guardadas por *Igagai*, as demais são feitas continuamente na medida em que vão se estragando. As mulheres *Apapaiuepe*, *Aitoe* e *Apisitauge* ajudam *Igagai* a fazê-las. Algumas são particularizadas, passando a ter mais importância no sistema classificatório: *Kahoaohoi* é uma estrela pequena, vista somente no verão; *Hoaohibiisai* é a "estrela vermelha", aparece no inverno. A Via Láctea(*huaoeubiai*) foi o resultado de uma pulverização da terra brilhosa: *Igagai* jogou, de uma só vez, grande quantidade numa mesma direção, formando um caminho. As Plêiades são chamadas de *pohoisai*. Na época do verão, são as penúltimas estrelas a aparecer no céu, antes de o sol nascer. Depois delas, ainda desponta uma

última estrela, de nome *hiisigopai*(companheira do sol), sinal de que o sol está prestes a raiar.

As Plêiades e a estrela *hiisigopai* dividem a noite, durante a estação seca: antes e depois de *pohoisai* surgir. Determinados *abaisi* somente comparecem ao ritual de xamanismo no momento em que as Plêiades estão despontando; é o caso de *Apapaiuepe*. Este *abaisi* faz muitas estrelas a mando de *Igagai;* suas mulheres encarregam-se das Plêiades, pregam bolas de terra brilhosa em uma madeira, no formato da constelação: "*Apapaiuepe* fez as Plêiades 'parecidas' com um relógio; movimentam-se sozinhas e ficam piscando".

Desde a recriação do mundo, *Igagai* vem criando, consecutivamente, todas as luas que já passaram pelo patamar Pirahã. Faz a lua bem grande, cheia. Depois de um primeiro impulso, ela gira sem parar até apagar, quando, então, *Igagai* providencia uma nova. A lua não atravessa o patamar Pirahã, gira em cima e seu brilho chega até aqui em baixo. O fogo da lua[139] serve para *Igagai* torrar farinha. *Pahaibiihi*, um *abaisi* que habita o patamar de cima, é quem faz farinha para *Igagai* comer. Quando as pessoas vêem a lua cheia, é sinal de que *Pahaibiihi* está debruçado sobre o "forno", torrando farinha. As manchas lunares são interpretadas como a sombra de *Igagai,* segurando a mão de seu filho, enquanto olha *Pahaibiihi* torrar farinha.

No patamar subterrâneo, a lua é feita pelo *abaisi Apisoe.* Por pena dos *kaoaiboge* e *toipe*, habitantes de seu patamar, que ficavam no escuro, *Apisoe* resolveu imitar *Igagai.* Assim, de uma terra brilhosa, encontrada em seu patamar, fez uma lua bem pequena, somente para "experimentar"; se desse certo, faria uma grande. Obtendo êxito, produziu uma grande e passou, assim, a ser o responsável pela fabricação da lua no patamar subterrâneo.

O "experimento"(*hoaha'ai*) é um conceito importante na forma como os Pirahã apresentam sua cosmologia. As coisas não são feitas de uma só vez: passam por etapas, testes e experimentações até atingir o que são. Faz-se sempre uma coisa pequena, e, se der certo, concretiza-se o que se tencionava executar. Até mesmo *Igagai* experimenta: certa feita, *Igagai* velho, aquele que habita o segundo patamar celeste, deparou-se com alguns homens Pirahã em pescaria. *Igagai* deduziu que não tinham mulheres e, ficando com pena deles,

[139]Embora o material de que é feita a lua seja descrito como frio, é-lhe atribuído o poder de queimar. Alguns Pirahã o comparam com o gelo.

decidiu tentar fazer uma mulher. De uma porção de terra da cor da pele dos *ibiisi*, moldou uma mulher em tamanho reduzido, para experimentar. Depois de pronta, constatando que estava perfeita, decidiu fazê-la em tamanho natural, colocando em seu ventre outra mulher pequena, a fim de aumentar o número de mulheres *ibiisi* no patamar Pirahã [140].

Essa estória lembra aquela narrada no episódio da "morte da lua": *Igagai*, percebendo que havia somente três mulheres no mundo, resolve criar o homem dentro da barriga da mulher. A tentativa não dá certo, os homens nasciam sem pênis; novamente experimenta, criando um pênis de palha. Neste sentido, o conceito de experimento evidencia a possibilidade de transformação, de criação contínua dos elementos que compõem o Cosmos.

Aitoe é o encarregado de acender a lua; quando não cumpre com suas obrigações, *Igagai* fabrica mais estrelas, para que os Pirahã não fiquem no escuro. A relação estabelecida entre *Igagai* e *Aitoe* aponta para uma hierarquia entre os *abaisi*. A proeminência de *Igagai* sobre os *abaisi* que "trabalham" para ele ou são seus "empregados" verifica-se, também, na relação com *Pahaibiihi*, que torra sua farinha, e *Apapaiuepe*, que faz as estrelas.

Igagai fez um sol de uma terra brilhosa para iluminar o patamar Pirahã; trabalhou bem lentamente, com cuidado para não errar. Aliás, uma das peculiaridades de todos os seres *abaisi* é que elaboram tudo com muito vagar, sem pressa, e por isso "sabem fazer as coisas". Depois que o sol estava terminado, fez com que girasse, completando uma trajetória elíptica; atribuiu a um *abaisi* a tarefa de acendê-lo. Quando o sol se põe no patamar Pirahã, continua sua viagem para baixo da terra, iluminando os patamares subterrâneos, até se apagar. Ao cruzar a terra, faz com que lá em baixo seja dia, enquanto aqui é noite.

Igagai faz o sol todos os dias; chega ao patamar subterrâneo muito fraco, sem brilho, compelindo os *kaoaiboge*, habitantes daquele patamar, a produzirem seu próprio sol; tarefa que fica a cargo de *Abigoe* e sua esposa. Este sol é feito de uma terra pesada, obrigando seus feitores a serem gordos e grandes, capazes de sustentar-lhe o peso e fazê-lo rodar. Após fazer o sol, *Igagai* percebeu que sua criação esquentava muito o patamar de referência e as

[140]Um mito Mundurucu trabalha com os mesmos elementos: a pescaria associada à criação de mulheres feitas do barro(Cf. Murphy, 1958:78).

pessoas poderiam não agüentar o calor. Assim, resolveu criar a "máquina" do vento para resfriar o patamar Pirahã.

No Cosmos, não basta que se criem as coisas para que funcionem; é necessário, sempre, recriá-las. O sol, a lua, o vento são recriados a cada dia. Embora *Igagai* tenha inventado um Cosmos que possa durar para sempre, não é capaz de atualizá-lo cotidianamente. Por este motivo, ensinou vários *abaisi* a fazerem as coisas de seu jeito: *Peheai* põe a "máquina do vento" em funcionamento; *Huaohoi* produz o frio; *Aitoe* acende o sol; *Apapaiuepe* faz as estrelas.

O frio é definido como uma massa de ar gelado que não pára de circular; criada por *Igagai* e transportada por *Huaohoi*, um *abaisi* que não tem cabelo no corpo, possui asas para voar, não usa arco e flecha, mas sim armas feitas de pedra, alimenta-se somente de peixe pescado com timbó. Apesar de estar referido ao patamar de cima, não tem lugar de parada, anda pelo mundo transportando a friagem. Por sua característica errante, os Pirahã acreditam que ele não obedece mais a *Igagai*: "*Huaohoi* vai para onde quer". Essa sua capacidade para se locomover e a desobediência a *Igagai* explicam as bruscas mudanças climáticas ocorridas no patamar Pirahã.

Os animais que habitam o patamar de cima são diferentes dos que se encontram no patamar Pirahã:

"Os peixes lá de cima são diferentes: o pacu tem cabeça comprida, o tucunaré tem cabeça curta, a traíra tem a cabeça pontuda. A paca é tão grande que parece um porco do mato."

A diferença entre esses animais é atribuída à diversidade da vegetação encontrada nos patamares: "o mato do patamar celeste é branco". As cores da vegetação variam em função do clima nos patamares. O patamar Pirahã é o único no qual a vegetação tem a coloração verde, uma cor intermediária, situada entre a vegetação branca dos patamares celestes e a cor vermelha dos patamares subterrâneos. Neste sentido, o patamar Pirahã é concebido como intermediário, seja por sua posição na morfologia do Cosmos, seja pela cor da vegetação e pelo clima.

No primeiro patamar celeste, existem dois tipos de animais: aqueles feitos por *Igagai*, exclusivamente para exportação, transportados para o patamar Pirahã, e os criados pelos demais *abaisi* que lá habitam, considerados os

animais "naturais" do patamar. *Igagai* tem a incumbência de nunca parar de fazer os animais que povoam o patamar dos Pirahã. Ao verificar que existem poucos indivíduos de uma determinada espécie, *Igagai* reinicia a confecção desses animais. Fabrica fêmeas, grávidas de machos, para que possam procriar. *Igagai* ensina aos animais, o que comer, onde procurar alimento, de que forma podem copular para aumentar seu número. Desempenha, portanto, o papel de regulador do ambiente e organizador da cadeia alimentar, no patamar Pirahã. A fabricação permanente dos animais faz com que as pessoas presenciem, em seu cotidiano, o momento no qual *Igagai* joga os animais em baixo. Assim se expressou um informante:

- "Enquanto estávamos pescando vimos cair uns tracajás lá de cima".

Igagai não "joga" todos os animais, somente aqueles mais leves e resistentes, o tracajá por exemplo, que tem a proteção do casco. Quando fez os animais pela primeira vez, depois de prontos, jogava-os; a maioria não suportou a queda e morreu. *Igagai* providenciou uma corda para transportar os mais pesados, tais como a anta, a capivara, o caititu e o queixada, de forma a depositá-los com segurança no patamar Pirahã. A corda é presa aos dentes de *Igagai,* que a solta devagar, até que os animais toquem o solo. *Igagai* "joga" os animais somente no patamar Pirahã porque há um rio grande, o que facilita a pontaria, além de a água amortecer a queda. Certa vez, experimentou jogar os animais no primeiro patamar subterrâneo, mas como o rio desse patamar era muito estreito, errou o alvo; os bichos caíam em terra, a anta quebrou a pata e morreu.

No bojo das informações sobre a criação dos animais por *Igagai,* um informante re-interpreta, mais uma vez, a origem dos homens depois da "morte da lua". Os homens haviam acabado e o mundo ficara com três mulheres. *Igagai,* percebendo o seu poder de criação, experimentou fazer uma mulher de areia. Produziu, como havia feito com os animais, uma *ibiisi* fêmea, grávida de um feto macho, para que, mais tarde, pudessem copular e procriar. Sua criação não deu certo: quando transportava a mulher ao patamar Pirahã, ela se esfarelou. Em seguida, *Igagai* experimentou jogar os frutos de *tobahai* para assustar as mulheres, fazendo-as, com isso, engravidar. Dessa vez acerta; as mulheres ficam grávidas e repovoam o mundo. Observa-se, de novo, a lógica do experimento. Para os Pirahã, existe sempre uma segunda vez; quando na primeira não se tem sucesso, é necessária uma segunda tentativa para acertar.

Na primeira ocasião em que *Igagai* fez os animais, ao considerá-los prontos, experimentou comê-los, mas como não gostou de qualquer deles, passou a "jogá-los" para os Pirahã. De todos os animais que faz, *Igagai* come apenas os sapos e alguns peixes, preferindo vegetais, como milho e mandioca. O milho é feito de uma terra amarela encontrada em seu patamar.

Os animais que vivem no patamar de cima não são exatamente iguais aos encontrados no patamar Pirahã. Através de um processo singular, pela marcação de diferenças entre os animais dos respectivos patamares, estes tornam-se "parecidos"(*igiabisai*). O "parecer" estabelece relações entre as coisas e seres do Cosmos, fazendo surgir um universo de comparações. Apesar de tudo se assemelhar, nada é exatamente igual. Os animais são "parecidos", não são iguais, isto é, os animais dos demais patamares possuem características próprias, sinais, que os distinguem dos animais encontrados no patamar Pirahã. Situando-se desta perspectiva, as pessoas dizem que o queixada do patamar de cima parece a capivara de seu patamar, por ter o mesmo tipo de pêlo; a anta lá de cima, à diferença daquela do patamar intermediário, tem o couro branco e é pequena; a piranha que vive no rio de cima é grande, de escamas pretas, o que a faz "parecer" com o peixe carapitanga, que habita o rio do patamar Pirahã.

Por apresentarem semelhanças que estabelecem diferenças, os animais ganham distintas classificações. Assim, *maiose,* designação para o peixe piranha, não se aplica à piranha do patamar de cima, designada *iaiiai'o*, nome atribuído por *Igagai*. O tucunaré é chamado pelos Pirahã de *kagepai; Igagai* o chama de *kaau'ge,* em função de ser muito grande e por "parecer" com o pirarucu do patamar Pirahã. A onça preta lá de cima tem o corpo grande e o seu couro parece-se com o do veado. A onça vermelha é chamada pelos Pirahã de *miisai;* no patamar de *Igagai,* tem as costelas grandes e o traseiro pequeno, por isso é designada *natohoa.* A onça pintada do patamar de *Igagai* "parece" o maracajá do patamar intermediário. *Igagai* a chama de *apaoge*("cabeça grande"), por possuir cabeça grande e corpo pequeno.

Os nomes atribuídos aos animais dos demais patamares do Cosmos evocam sua forma corporal. Tomemos o urubu, como exemplo do processo complexo de classificação dos animais. O urubu preto, natural do patamar Pirahã, é designado *kaitsiabi.* Na terra de cima, existem dois urubus, ou melhor, animais que se "parecem" com os urubus do patamar Pirahã: um que tem a cabeça preta, designado por *Igagai* pelo nome de *apabiopai*("cabeça

preta"), em função deste traço físico; o outro tem penas brancas e bico vermelho, designado por *Igagai* como *etaoiibii*(nariz vermelho). Quando esses animais são vistos no patamar Pirahã, as pessoas dizem que atravessaram a terra de cima para passear aqui em baixo. Toda vez que os Pirahã matam um animal grande, sabem que os urubus brancos, atraídos pelo cheiro, virão para comer a carne podre do animal abatido. Por passearem, vez por outra, no patamar Pirahã, os urubus receberam outras classificações: o de "cabeça preta" é classificado por *Opo*, designação que acentua o fato de este urubu não ter orifícios laterais na cabeça; o branco é classificado pelos Pirahã pelo nome *apaose*, descrevendo, assim, uma de suas características físicas: a de não possuir penas na cabeça.

O exemplo do urubu põe em relevo a maneira como os Pirahã constroem a diferença entre os animais que habitam os distintos patamares do Cosmos, demonstrando o uso do conceito *igiabisai*(parecer): um modo de pensar por semelhança, para estabelecer as diferenças.

Outros testemunhos da "realidade" cosmológica Pirahã são encontrados nas figuras da sucuriju e do tamanduá. O trovão é o barulho que o tamanduá faz quando atinge o solo do patamar Pirahã, ao ser "jogado" lá de cima por *Igagai*. O arco-íris é a cobra sucuriju, habitante do primeiro patamar celeste. É somente possível vê-la no momento em que estica o corpo, em direção ao rio do patamar Pirahã, para beber água.

O primeiro patamar subterrâneo tem um clima tórrido, produzido por seus dois sóis; é cortado por um rio pequeno, de água verde, cheio de voltas, formando pequenos lagos na sua extensão. As praias são permanentes, de areia fina e preta, onde a tracajá bota ovos o ano inteiro. As árvores são vermelhas e não ultrapassam um metro de altura. Vimos acima que a vegetação dos patamares varia de cor: nos de cima, branca, no intermediário, verde, e nos de baixo, vermelha. A terra dos patamares sofre, também, variação de tonalidade: a terra do segundo patamar celeste é de cor vermelha; a do primeiro acima é branca; a do patamar dos Pirahã é vermelha; a do primeiro subterrâneo é preta e a do segundo é branca. Às diferentes cores das terras, equivalem as distintas tonalidades que assumem a fauna e a flora nos respectivos patamares. Os rios também variam de cor e a água circula entre os patamares. Tal percepção indica a idéia de que os patamares estão invertidos, isto é, enquanto no patamar

de referência há seca, no de cima há seca também, ao passo que no de baixo há cheia.

A descrição dos patamares nunca se completa, está sempre à espera de outras informações para detalhar um ponto ou aprofundar um tema. Neste sentido, não há descrições prontas sobre cada um dos patamares. Ao contrário, elas variam conforme o narrador. Aqueles que melhor descrevem os patamares são os xamãs[141], pois os visitam a cada sessão ritual. Quando do seu retorno ao patamar Pirahã, contam o que viram nas outras terras. Assim é que se constrói o conhecimento e são difundidas as informações sobre os patamares. O xamã, cada vez que narra sua visita, acrescenta novos detalhes: o patamar subterrâneo foi descrito por uma xamã como um dos mais belos do Cosmos, devido ao grande número de árvores frutíferas; a floresta "parecia" um pomar repleto de laranjas, abacaxis, mamões, goiabas, cajus e inajás pequenos e saborosos.

O *abaisi* de referência do primeiro patamar subterrâneo é *Aitoe*. É magro, de pele e cabelo pretos, este espalhado por todo o corpo, sua altura é a mesma dos Pirahã; tem uma mulher que se chama *Maigepoha*. *Aitoe* é como se fosse um "*ahaige*"(irmão) de *Igagai*. Foi ele quem mandou *Aitoe* ensinar a dança e o canto aos Pirahã. Existem dois *Aitoe*, da mesma forma que existem dois *Igagai*. Não se trata de um *Aitoe* mais velho e um mais novo. É necessário que existam dois, pois, enquanto um erra no que está tentando fazer, o outro corrige o erro do primeiro.

Miopai'ai é outro *abaisi* que habita o patamar subterrâneo. É considerado perigoso, pois seu instinto é o de matar todos os seres que encontra pelo caminho, seja os *kaoaiboge*, os *toipe* ou os *ibiisi*. *Miopai'ai* é preto e tem um cheiro característico, "parece cheiro de perfume". Quando uma pessoa sente seu cheiro, é acometida de uma febre(*iiitsi*) súbita e mortal.

---

[141]Da mesma forma que os Yagua, o conhecimento sobre os níveis cósmicos varia em grau de complexidade, de acordo com o critério dos xamãs. Deste modo, os conhecimentos cosmológicos relacionam-se com o xamanismo; somente os xamãs são capazes de articular um discurso ordenado e global sobre o universo(Cf. Chaumeil, 1979:154; 1983:147; ver, especialmente, a descrição que dá sobre o mundo o xamã Alberto Prohaño, em Chaumeil, 1982:49-53. Entre os Yaminâwa, o xamanismo desempenha o mesmo papel: espaço de conhecimento que articula noções importantes, como os elementos constitutivos da 'pessoa' e as relações dos homens com o seu mundo(Cf. Townsley, 1993). O xamanismo Pirahã parece ter o mesmo efeito observado entre os Araweté: o de permitir um espaço de criação da cosmologia(Cf. Viveiros de Castro, 1986). As narrativas dos xamãs Pirahã lembram, também, as descrições sobre o mundo dos mortos feitas pelos Krahó, espaço privilegiado para a fabulação e criação(Cf. Carneiro da Cunha, 1978).

Os *abaisi* podem circular pelo Cosmos, mas habitam num determinado patamar. Basta falar em *Igagai* velho, *Igagai* novo, *Aitoe* e *Eohoe* para evocar a estratigrafia cósmica. Aos *abaisi* que habitam os patamares, é atribuída a tarefa de fazer a maioria dos animais que lá existem. Embora os *abaisi* tenham como base de sua alimentação os vegetais, podem devorar os animais que produzem.

Hioabi é um dos *abaisi* que criam os animais no patamar subterrâneo. Fabrica a sucuriju, da casca de uma árvore. *Oopai* é o *abaisi* encarregado da produção dos tucunarés, modela-os com uma terra preta; *Opi* faz o surubim, utilizando, também, a terra como matéria-prima.

Os animais costumam ser apresentados na cor predominante de seu patamar de origem. Assim, no primeiro patamar subterrâneo, onde a terra é preta, a sucuriju é preta e chamada de *Miopai'ai*("preta"); a onça pintada tem maior número de pintas pretas, possui um olho grande: daí seu nome ser *kosogiai*("olho grande"). À exceção de alguns animais, como o cachorro, a arara e a sucuriju, a maioria dos animais deste patamar é de pequeno porte. Os queixadas habitam os campos e são pequenos; designados por *etaohoasai*("focinho comprido"). O cachorro é grande e parece uma anta; mora na floresta. É chamado de *aaoehiai*("pata grande"). É o animal mais perigoso do primeiro patamar subterrâneo, pois pode matar os *kaoaiboge* e, até mesmo, a onça que lá se assemelha a um gato-do-mato. As sucurijus são grandes o bastante, permitindo que os *kaoaiboge* façam canoas com seu couro. A galinha é vermelha, pequena, "parece" inhambu, seu hábitat é a floresta. Os *kaoaiboge* costumam criar filhotes de galinha para confeccionar colares com suas penas.

As cobras são tão pequenas, que não crescem mais do que 10 cm, "parecendo" minhocas. A arara é tão grande, que pode capturar e comer os *kaoaiboge* e *toipe* que lá vivem. É verde, tem garras gigantescas e alça vôo com um *kaoaiboge* preso às suas garras. Os tucunarés têm a cabeça grande e o corpo pequeno, são designados *kagepai apaoge*("cabeça grande"). O pacu é chamado de *peepogapai*, alimento preferido dos *kaoaiboge*. A piranha é grande, sem dentes, "parece" o peixe carapitanga. *Apaohoasai*("cabeça verde") é o nome dado ao surubim, que é grande, com olhos e boca pequenos.

Os *kaoaiboge* são essencialmente pescadores; alegres por natureza, produzem a bebida, da fruta do patauá, para realizarem suas festas. Reúnem-se,

freqüentemente, para beber, dançar e cantar. Seu hábitat é o campo, considerado o local ideal de moradia; por permitir uma visão ampla, oferece menos perigo que a floresta. Os *toipe* dividem o patamar subterrâneo com os *kaoaiboge;* são caçadores, usam armas feitas de pedra e são os principais predadores dos *kaoaiboge*. Os *toipe* comportam-se como se estivessem sempre em guerra: contra outros *toipe*, os *kaoaiboge* e os animais de seu patamar. Quando estão guerreando, o barulho produzido pelas armas de pedra ecoa no patamar Pirahã. Geralmente, a guerra dos *toipe* é associada ao momento que antecede os temporais, quando se escuta o barulho de suas armas(os trovões). Os Pirahã associam o ruído dos trovões a duas situações distintas: o barulho feito pelos tamanduás, ao cair na terra, quando arremessados por *Igagai* do patamar de cima, e o barulho feito pelas armas de pedra dos *toipe*. Os raios que cruzam o espaço são produzidos pelos *toipe;* sinais de sua ira durante o combate, ameaçam os *ibiisi* que lá vivem. Os raios são enviados ao patamar Pirahã também como forma de vingança dos *toipe* contra alguma pessoa que tenha atentado contra a vida de outrem. Se alguém mata ou ofende uma pessoa, os *toipe*, parentes do ofendido, vingam-se, enviando os raios.

No patamar subterrâneo, os *kaoaiboge* chamam as árvores, genericamente, de *pa'ai* e não de *'ii,* como fazem os Pirahã. A principal característica das árvores deste patamar é a de se desfolharem em determinada época do ano, de modo que toda a superfície do patamar fica recoberta por folhas secas. Quando não desejam pescar, os *kaoaiboge* podem se alimentar das folhas(*taoge*) que se desprendem da árvore denominada *ouebigai*("casca grossa").

O tamanduá é chamado pelos *kaoaiboge* de *igohotai,* pelo fato de "parecer" com o tamanduá do patamar de referência. A semelhança física entre os tamanduás leva à semelhança do nome: *igohoi* para os Pirahã e *igohotai* para os *kaoaiboge*. As descrições dos tamanduás são idênticas: muitos pêlos no corpo e focinho comprido. Os locais que habitam são diferentes: no patamar Pirahã, vivem na floresta, e no patamar subterrâneo, habitam a água, nadam durante o dia, e à noite, dormem dentro de um buraco da pedra. *Tsiapauge*("traseiro grande") é o nome que os *kaoaiboge* atribuem à anta de seu patamar; possui a pele vermelha, o traseiro grande, e as unhas de um vermelho tão vivo, que as pessoas dizem: "parece que a anta pinta as unhas com esmalte". Um dos *abaisi* do patamar subterrâneo faz esta anta gigantesca,

"tão grande, que sua carne pode ser consumida durante três meses". Os *toipe*, apesar de viverem no mesmo patamar dos *kaoaiboge*, utilizam-se de outra classificação para os mesmos animais. Desta forma, a anta, que estes últimos designam pelo nome de *Tsiapauge*, é chamada pelos *toipe* de *Koge*("olho grande").

As classificações dos animais dependem da forma como são percebidos pelos distintos seres que habitam os patamares. Cada um dos seres salienta aspectos na respectiva forma corporal, responsáveis por sua designação. Existem, portanto, quatro classificações que levam em conta fatores como patamar de origem, forma corporal dos animais e a diferença entre os seres que os classificam. Há uma classificação *ibiisi Hiaitsiihi*, atribuída aos animais que habitam o patamar de referência; uma classificação *abaisi*, que nomeia os animais encontrados nos demais patamares; uma classificação *kaoaiboge* e outra *toipe*, que designam os animais de seus patamar. Tomando-se o exemplo de um animal que habita o primeiro patamar subterrâneo, temos três nomes diferentes, correspondendo a maneiras distintas de descrição do mesmo animal: um nome atribuído pelos *kaoaiboge*, outro pelos *toipe* e um terceiro pelos *abaisi*. Em suma, à exceção do patamar de referência, encontra-se nos demais patamares uma designação *abaisi* para os animais; no patamar dos Pirahã, existe apenas uma única classificação, a *ibiisi*; no primeiro patamar subterrâneo, há três possibilidades, construídas a partir de diferentes percepções: a dos *kaoaiboge*, a dos *toipe* e a dos *abaisi*.

No segundo patamar subterrâneo, o *abaisi* de referência é do sexo feminino. *Eohoe* não tem pêlos no corpo, é careca mas usa um "aplique", um chapéu denominado *mooge* que "parece cabelo", uma abundante cabeleira vermelha que cobre todo o corpo, da cabeça aos pés. Trata-se de uma mulher gorda, alta, corpulenta mas sem seios, com quadris largos, fartas coxas, uma gigantesca vagina, rosto anguloso com pequenos olhos e duas orelhas vermelhas. Os olhos de *Eohoe* são tão pequenos, que "parecem" os olhos do boto que habita o patamar Pirahã. Usa anéis em todos os dedos, designa-os *etaoabiopai*, e não *oohoe*, como os Pirahã. Tem o hábito de visitar o patamar de referência para roubar os anéis dos Pirahã. Enquanto as pessoas dormem, *Eohoe* aproxima-se, sopra em seus rostos e remove os anéis que porventura estejam usando. Considerada muito perigosa, pode envenenar as crianças Pirahã quando de sua visita a este patamar. A característica mais marcante na

definição do *abaisi Eohoe*, além da forma corporal, é a de viver só, não "gosta" de homem e não copula. Mesmo sem homem, concebe e tem filhos: engravida, da mesma forma que engravidaram as únicas mulheres que restaram no mundo depois do cataclismo, pelo "susto" provocado pelos frutos *'apai*, que se "parecem" com a maçã.

Eohoe alimenta-se de bananas, caju, carne de piranha e carne de boto. Usa um terçado gigante e uma flecha grande, em forma de arpão. Fabrica, também, uma linha de pesca, que "parece náilon". Ingere somente alimentos de cor vermelha; esta é a cor que, do seu ponto de vista, possibilita saber que o alimento é comestível. No entanto, os alimentos que ingere são, originalmente, de cor branca. Para contornar este problema, utiliza-se do urucum para tingí-los. *Eohoe* não tem fogo, cozinha expondo os alimentos ao sol. Durante uma parte do ano, cultiva grandes roças de caju, que chama de *miuua:* um caju gigante.

Neste patamar, o rio é largo, "parece o rio Madeira", mas não tem a floresta circundante. A vegetação é, na maior parte, composta por pés de caju que, embora produzam frutas grandes e brancas, são bem baixos e de cor vermelha. O que resta dos vegetais são árvores altas, sem folhas, "retas como madeira feita com moto-serra". A terra é branca, designada pelo nome *apoabi*. Os lagos são pequenos, denominados *tsipisi;* têm a água tão doce, que "parece mel, uma água grossa". As praias são estreitas e de areia grossa("que parece farinha"), de cor vermelha. *Eohoe* prefere morar em cima das pedras.

Lá não existe escuridão, o sol brilha todo o tempo e é muito quente. A abundância de água é devida ao fato de existir um buraco na camada de terra de cima(no primeiro patamar subterrâneo), fazendo com que a água caia no segundo patamar, inundando-o. O único patamar em que existe um equilíbrio de temperatura e da quantidade de água é o patamar dos Pirahã, o que produz duas estações: a cheia e a seca. Os demais patamares têm apenas uma estação climática, são secos ou inundados. Este fato é atribuído a um *abaisi* de nome *Taioipoe,* responsável pelo controle da descida das águas pelos patamares. Assim, temos que: o segundo de cima é cheio, o primeiro de cima, muito cheio, o dos Pirahã, cheio e seco, o primeiro subterrâneo, seco, e o segundo subterrâneo, cheio.

Existem muitos animais no segundo patamar subterrâneo. A anta é chamada de *tseooge*("ânus grande"), por ter o ânus dilatado. O queixada não é *mahoe,* como no patamar Pirahã; é designado por *etohiagakabi*("rabo comprido"). O coati, *hoaose*("sem dentes") é pequeno, gordo, tem uma das patas mais curta que as outras, e foi criado pelo *abaisi Hiapisitauge,* que apresenta a mesma característica de sua criação: não tem dentes. Depois que acabou de fazê-lo, fabricou uma minhoca vermelha, designada *tsibipai'i,* para servir-lhe de alimento.

No patamar de referência observam-se alguns fenômenos que são correlativos aos ocorridos nos demais patamares.

A chuva é designada *peeboe* ou *pee migi kaobe*('água que cai'), não é associada às nuvens; sai por um buraco, existente no patamar de cima, e cai empurrada pelo vento, a "máquina" que *Igagai* inventou para resfriar o patamar Pirahã. A chuva é um sinal de que *Igagai* deseja esvaziar seu patamar, momento associado à estação das águas no patamar de referência. As pancadas de chuva na época da seca são atribuídas à água que escorre do tipiti de *Igagai,* quando está fazendo farinha. A água pode ser mais ou menos vermelha, suja; mais ou menos preta, limpa; relacionando-se aos rios que vai formar: o Madeira de água vermelha, o Marmelos de água quase preta e o Maici de água preta. A quantidade de peixes nos rios aumenta ou diminui de acordo com a coloração destes: muito peixe no rio Madeira, suficiente peixe no Marmelos e pouco peixe no Maici. Essa variação não é interpretada naturalmente, ou seja, pela quantidade de nutrientes que cada uma destas águas transporta, atraindo maior ou menor quantidade de peixes. É pensada em função da relação que as pessoas estabelecem com os peixes, dos efeitos que elas produzem quando pescam e da procura permanente de peixes. Por este motivo, os peixes "preferem ficar longe dos *Hiaitsiihi*", indo para o Marmelos e para o Madeira. Todavia, os rios não são apenas depósitos de peixes, eles copulam, têm sexo(podem ser masculinos ou femininos), têm idade. Dois rios que se encontram são, necessariamente, de sexos opostos. Assim, o igarapé Miriti é homem e encontra o Maici que é uma mulher, que, por sua vez, encontra o Marmelos, representado como um homem jovem pela sua beleza, pelo vigor das árvores frondosas que crescem em suas margens e pela quantidade de esperma que carrega(uma espuma branca e viscosa que os rios transportam, misturada a folhas e pequenos galhos). O Marmelos encontra, mais adiante, o

rio Madeira, descrito como uma mulher velha, em função dos barrancos despencados nas suas margens, o que lembra uma boca desdentada. O Madeira encontra o Amazonas, um homem gordo e velho.

O eclipse do sol ou da lua é chamado *ahoe*. Não há uma única explicação para este fenômeno. O último eclipse foi descrito como resultado do instante em que a anta, no patamar de cima, ficou parada na frente do sol, enquanto comia frutas, impedindo, assim, que a luz chegasse ao patamar intermediário. Outro eclipse do sol, ocorrido há muitos anos, foi atribuído a um defeito de fabricação: *Igagai*, naquele dia, fez o sol muito rápido, "não o fez devagar", e por isso quase se apagou.

As nuvens são chamadas *hoa'ai*("fumaça"); trata-se da fumaça que escapa do fogo produzido pelos Pirahã: não se perde, não se transforma, fica vagando pelo mundo. Toda vez que um alimento é assado, que se queima a floresta para fazer uma roça, produz-se fumaça. Ao subir, ela se condensa em forma de nuvem; pode ser observada durante o dia ou pela manhã, quando desce e cobre os rios. A fumaça é, também, sempre associada àquele que a produziu. Uma nuvem mais densa e localizada, "que parece papel", é atribuída a uma pessoa que assou muito peixe durante o dia; uma cerração noturna é relacionada a alguém que, no dia anterior, fez uma queimada. Por este motivo, dizem que antes dos *ibiisi* aparecerem no mundo, antes de fazerem fogo, "tudo era limpo, não havia fumaça".

Embora os patamares possam ser apresentados de forma organizada, os respectivos detalhes dependem daqueles que os descrevem. O mundo pode ser composto por cinco patamares mas pode, de repente, passar a ter seis, 10, ou, até mesmo, 25 patamares. Foi o caso de um informante, que fez questão de apresentar cada um desses 25 patamares e os seus habitantes. Disse que ainda havia muito mais terras, porém não sabia quem as ocupava, nem como eram suas superfícies, pois nunca havia estado para além dos 10 patamares acima e dos 14 patamares abaixo. A descrição detalhada das superfícies dos patamares e de seus habitantes não consegue ultrapassar os dois imediatamente acima e os dois abaixo do patamar de referência. A memória estratigráfica dos Pirahã, da mesma forma que sua memória genealógica, é de pouca profundidade. Sabem que existem mais terras no mundo do que aquelas que conseguem visitar e descrever. Podem, mesmo, descobrí-las: um xamã, após a sessão ritual, contou que estivera no quarto patamar subterrâneo e que lá morava o *abaisi* de nome

Apisioe. O que mais o impressionou foi a distância que separa o terceiro do quarto patamar: ao olhar para cima, percebeu que "a terra de cima estava muito alta" e que o sol era "pequeno e estava longe". O rio não é comprido, é redondo, "parece" um lago com pouca água. A floresta é formada por árvores grossas, baixas e brancas. Por conseguinte, os patamares são terras a serem descobertas, do mesmo modo que se descobrem novos *abaisi*.

Os Pirahã experimentam novas sensações e emoções quando descobrem "outras terras". Os animais, a vegetação e os seres dos demais patamares são distorcidos, reduzidos, aumentados, prolongados, estendidos e transformados. Os animais e os seres que lá habitam são concebidos como extensões dos que existem no patamar de referência; por isso, as pessoas dizem que a anta do patamar de cima é branca e grande, a do patamar de baixo é vermelha e pequena, mas não deixam de ser "antas"; o rio é redondo como um lago, mas é "rio"; a água é grossa e doce, mas continua sendo "água".

Mas, se existem coisas "parecidas" com nomes diferentes, o que faz da água, "água", da anta, "anta"? A identidade estabelecida entre elementos do patamar de referência e elementos que existem nos demais patamares faz com que os patamares se comuniquem, apesar de todas as diferenças. O que parece tornar os animais distintos é a maneira como são classificados, no patamar de referência e nos demais patamares. Nesse caso, a forma corporal dos animais motiva os nomes, enquanto no patamar Pirahã os nomes são imotivados. A classificação nos demais patamares faz equivaler os nomes às coisas. Os nomes dos animais, por exemplo, são partes dos animais, descrevem uma percepção de sua forma corporal. Uma classificação que gera nomes do tipo: "focinho comprido", "orelha vermelha", "cabeça preta", "pata fina", "couro branco", "cabeludo", "careca". *Kabatse* é o nome atribuído à anta no patamar dos Pirahã. *Kabatse* não é nada mais, nem nada menos que *kabatse,* um nome que, quando evocado, não permite reconhecer coisa alguma da forma corporal da anta. Nos demais patamares, a anta não é chamada por um nome, *kabatse*, mas por um nome-coisa, um nome que a particulariza, que fala da sua forma corporal.

Os animais variam em cada patamar, do mesmo modo que existem distintos seres no Cosmos; conseqüentemente, tem-se classificações *abaisi*, *ibiisi*, *kaoaiboge* e *toipe*. O que está em jogo nessas distintas classificações, com exceção da classificação *ibiisi*, é a maneira como cada um dos seres

percebe a forma dos animais e como acentua suas partes, atribuindo-lhes, assim, um nome.

Nas descrições dos demais patamares, o recurso utilizado para relacionar coisas distintas é o conceito de *igiabisai*. Funciona como um elo de ligação entre objetos diferentes, permitindo, assim, que se construam novas relações e se produzam novos sentidos; a areia da praia é grossa e "parece" farinha; a areia da praia é preta e "parece" café; a nuvem "parece" papel. O "parecer" faz com que as coisas ganhem somente sentido através da comparação, pela relação, o que permite tornar uma anta de cima "parecida" com uma capivara do patamar de referência [142].

A temporalidade é construída de modo singular na cosmologia Pirahã. O mundo não foi produzido em um passado distante, em um momento original que corresponde à fundação do Cosmos. As coisas do mundo, o sol, a lua e o vento estão sendo continuamente criadas. Trata-se de uma lógica que imprime um continuidade na produção do mundo, uma criação permanente. O mundo não foi feito em um dia, em um tempo determinado, ele está sendo feito. Portanto, um mundo inacabado, inconcluso. O presente é de importância capital, pois, a cada dia, o mundo corre o risco de acabar, caso *Igagai* não o produza, não faça a lua, o sol, caso perca a referência dos Pirahã, não saiba mais onde estão, caso as pessoas deixem de cantar, ou melhor, cessem de fazer barulho para que *Igagai* saiba de sua existência e possa continuar produzindo o mundo para os *ibiisi Hiaitsiihi*.

Os animais, a água, o vento e tudo o mais são produções de *Igagai*, elementos provenientes de outro patamar, responsáveis por criar a diferença no patamar Pirahã. Quando o homem flechou a lua, levando seu patamar a um processo de involução indiferenciada, restaram apenas terra e mulheres. Se as mulheres podem ser feitas de terra, restou uma única e mesma matéria. *Igagai*

---

[142]Pode-se observar alguns pontos de contato entre esta concepção Pirahã e a que os Yawalapití formulam através do uso que fazem dos modificadores(sufixos acrescentados a certas palavras). O sufixo *mina*(semelhante; não idêntico a um modelo) se aproxima do conceito *igiabisai* Pirahã, quando estabelece uma relação entre coisas que se correspondem, mas não são idênticas. A classificação dos animais nos demais patamares do Cosmos lembra o uso do modificador *kumã* pelos Yawalapití, visto que apresenta aqueles seres como "superabundantes", atribuindo-lhes um "estatuto de monstruosidade/alteridade"(Cf. Viveiros de Castro, 1987b:47). No caso Pirahã, parece ocorrer uma inversão: o "modelo ou o arquétipo" são os animais do patamar Pirahã, enquanto os dos demais patamares seriam as réplicas. Enquanto *Igagai* fez os modelos e os colocou no mundo dos Pirahã, os demais *abaisi* criaram réplicas em seu mundo.

não pode criar os homens, mas criando os animais e vegetais, permite que os Pirahã se reproduzam: as mulheres engravidam em função do "susto" produzido pela relação que estabelecem com os animais e vegetais. Indiretamente, a reprodução dos Pirahã e sua continuidade no mundo são, também, fomentadas por *Igagai*.

Os detalhes, a multiplicidade das informações, das interpretações, proliferam nas narrativas sobre o Cosmos. Uma cosmologia que não produz noções gerais, que se constrói no detalhe e a partir da experiência. Cotidianamente, pode-se ver o percurso da luz produzida pela cabaça jogada por um *abaisi*, que vive no primeiro patamar de cima; as estrelas que sempre são acesas; a água que cai do tipiti de *Igagai;* a cobra sucuriju que se estica e bebe água no patamar Pirahã.

O conceito de "experimento", ao mesmo tempo que indica o modo de criação das coisas, explicita o risco de não dar certo. Todo "experimento" deve ser feito devagar(*maihege*), para que tenha sucesso. Permite a criação de novas coisas: as pessoas experimentam construir casas diferentes, confeccionar novos colares, pescar de uma determinada maneira, comer alimentos que antes não consumiam. É necessário experimentar, produzir uma primeira vez, para que sejam instituídos uma forma e um modo de se fazer as coisas. Neste sentido, até na produção *abaisi* das coisas do mundo, existem, sempre, as duplas de *abaisi* responsáveis pelo fazer: um experimenta e, se não der certo, o outro *abaisi* comparece para refazer.

O fazer devagar(*maihege*) e o fazer depressa(*aiboge*) relacionam-se ao fazer "bem feito" e ao "fazer mal feito" e, conseqüentemente, acentuam a diferença entre os *ibiisi* e os *abaisi*. Os *abaisi* fazem devagar, produzem coisas bem feitas: "*Igagai* faz o sol devagar", "*Apapaiuepe* faz as estrelas devagar". Os Pirahã trabalham depressa: fiam o algodão, abrem uma roça, trançam uma esteira, constroem uma casa sempre *aiboge*(depressa), deixando marcas da imperfeição no que produzem. Quando terminam alguma coisa e vêem o resultado de sua produção, imaginam como essa mesma coisa poderia ter sido bem feita, se fosse produzida devagar por um dos *abaisi* que habita os demais patamares.

Os Pirahã, hoje, admitem que existe um tipo de *ibiisi* no mundo, que sabe fazer tudo devagar, e que produz as coisas bem feitas. São os

diaponeso("japoneses"), que "sabem fazer bem as coisas". Toda vez que vêem uma máquina fotográfica, um gravador, um motor de popa, um relógio, exclamam: "japonês faz bem devagar, sabe fazer bem as coisas". Comparam a capacidade dos japoneses com a dos demais *ibiisi* não Pirahã que conhecem, brasileiros, americanos, chegando à conclusão que os japoneses encarnam a expressão máxima da idéia do experimento e do fazer devagar, do fazer bem as coisas. Estas foram as conclusões a que chegaram após serem visitados por uma equipe da televisão japonesa, que lá esteve no ano de 1980. O encontro resultou numa narrativa, que lembra os mitos de origem do homem branco. Desde aquela data, as pessoas passaram a dizer que, no passado, os japoneses e os Pirahã fizeram parte de uma mesma e única sociedade. Num certo momento da história dessa proto-sociedade, ocorreram conflitos de tal ordem, que levaram à fissão da mesma em duas partes. Um grupo ficou onde sempre esteve, enquanto o outro saiu andando por este patamar, indo se fixar em lugar bem distante. O grupo que permaneceu no mesmo lugar deu origem aos Pirahã, o que saiu originou os japoneses. Os japoneses "experimentaram" muito e foram aprendendo a fazer as coisas "devagar", motivo pelo qual, atualmente, fazem as coisas bem feitas, "parecem" *abaisi*.

CAPÍTULO V
OS SERES DO COSMOS

Abaisi

Numa daquelas manhãs amazônicas em que a umidade é de tal forma intensa, que chega a condensar a água, transformando-a numa espessa 'fumaça' que cobre o rio, os Pirahã estavam todos de pé, à margem do rio, gesticulando e fazendo comentários sobre a 'fumaça'. Existia algo mais que simples 'fumaça': diziam que *Igagai* estava ali, pairando no ar. Ficaram olhando a 'fumaça' durante umas duas horas, até ela se dissipar completamente com o sol. *Igagai* foi embora com a 'fumaça', mas deixou um testemunho de sua existência; mais um encontro confirmando que ele olhava para e pelos Pirahã. Um *abaisi* estivera ali presente entre os *ibiisi*, não se tratava de um *kaoaiboge* e nem de um *toipe*, era um *abaisi* e não qualquer um deles, mas *Igagai*.

Existe um grande número de seres *abaisi* que povoam o Cosmos[143], nos diferentes patamares, mas *Igagai* é, dentre todos, o mais importante para os Pirahã. É o que visita os *Hiaitsiihi* com maior freqüência; seus feitos são constantemente enumerados, desde a reconstrução do mundo e a criação do que existe no patamar Pirahã, até o reconhecimento de que as pessoas dependem do desejo e da vontade de *Igagai* para continuar a existir.

Os *abaisi* têm a forma corporal imperfeita; são seres deformados[144], seus corpos contrastam com os corpos dos *ibiisi*. Ao falarem sobre os *abaisi*, as pessoas descrevem suas diferenças em relação aos *ibiisi*, acentuando-lhes os hábitos alimentares e os defeitos físicos [145].

---

[143]Coletei uma lista com 345 nomes de *abaisi*. Não sei precisar, exatamente, quantos existem. O que parece importante frisar é que esta lista é aberta e não necessariamente cumulativa: podem surgir novos *abaisi*, enquanto outros podem deixar de participar do Cosmos. Este aspecto lembra os deuses Maï Araweté, seja pela sua quantidade, seja pela capacidade que tem o discurso xamanístico em modificar os elementos que compõem a população dos deuses(Cf. Viveiros de Castro, 1986:237).

[144]O exemplo que mais se assemelha à concepção do Cosmos Pirahã e dos seres que o habitam é o encontrado entre os Ticuna: a cosmografia apresenta-se em oito patamares, sendo quatro subterrâneos e três celestes, habitados por seres incompletos(cegos, anões etc)(Cf. Oliveira Filho, 1988:142).

[145]Observa-se que o estabelecimento da diferença e semelhança entre os *ibiisi* e os *abaisi* segue o mesmo princípio da distinção entre os animais que habitam os patamares do Cosmos.

Igagai é alto, tem olhos fundos, uma barba tão comprida e cerrada, que "parece" não ter boca; os braços estão voltados para as costas, onde suas mãos se unem; a cabeça é virada para trás, o nariz aponta para o alto; tem o cabelo vermelho e a pele muito branca; é tão magro, que todos os seus ossos estão à mostra; é barrigudo, apesar de comer sempre pouco e devagar. Como a maioria dos *abaisi*, ele se alimenta basicamente de uma beberagem feita dos frutos do patauá(*huagai*), dos sapos, do pacu, da traíra e do jacundá. *Igagai* come, também, o urubu(que no seu patamar "parece" o mutum) e mingau de farinha.

Existem dois tipos de *Igagai*, um, que habita o segundo patamar celeste, e outro, que habita o primeiro patamar, um velho e um novo. Ao *Igagai* velho, é atribuída a criação do mundo, e aos demais *Igagai*, os jovens, a conservação do mundo. Os Pirahã dizem que existem tantos *Igagai* novos no primeiro patamar de cima, que "parece uma cidade com muitos *Igagai* andando de um lado para outro". Há homens, mulheres e crianças *Igagai*, todos com a mesma forma física. Nenhum dos *Igagai* possui o fogo de cozinha, aquecem os alimentos ao sol, com o auxílio de uma pedra.

A figura de *Igagai* parece situar-se em lugar de especial ambigüidade no pensamento Pirahã. Ora *Igagai* está associado a uma concepção de falta: não tem o fogo de cozinha, come pouco e devagar, é muito magro. Ora é posto no lugar da abundância e do exagero: o local onde mora tem muitas frutas, 'parece' com o do homem branco.

Igagai é freqüentemente associado ao homem branco, seja pelos seus hábitos culturais, seja pela aparência física. *Igagai* tem cabelo grande, barba e a pele muito branca; come cebola, laranja, abacaxi e faz as refeições em um prato de cor verde. Alimenta-se com um arroz "bem fino", não consome muita farinha e come nas horas certas: toma café da manhã, almoça e janta. Tem criação de galinhas, de porcos, e possui um grande galpão repleto de mercadorias: máquinas de costura, tecidos, latas, pilhas etc. É ele próprio quem faz as mercadorias; aprendeu a fazê-las com os brancos. Vivem de tal modo juntos, que seu local de moradia "parece uma cidade".

Assim como o homem branco, *Igagai* está próximo-distante dos Pirahã. Quando de sua visita ao patamar Pirahã, anda pela aldeia mas não fala, não troca qualquer palavra com a assistência. Devido à maneira como se comporta no ritual, parece não se importar com os Pirahã; aliás, tem-se a impressão que,

para *Igagai*, as pessoas não existem: ele anda pela aldeia olhando para cima e, literalmente, não as enxerga; tropeça sobre seus corpos, sobre seus jiraus, sobre suas casas. Aos olhos dos Pirahã, *Igagai* os ignora. Este fato os obriga à tarefa interminável de chamar-lhe atenção, para que não esqueça de sua existência, para que não permita que o mundo acabe novamente. E *Igagai* não esquece, pois, para que esteja no patamar Pirahã, é preciso que troque de lugar com o xamã, transportado por ele para seu patamar. Um informante disse que, certa vez, quando realizava o ritual de xamanismo, *Igagai* veio buscá-lo e o colocou numa grande rede, subindo juntos até o patamar de cima. Quando estavam no meio do caminho, *Igagai* lhe disse: "Vamos lá! Vamos conhecer o lugar onde moro".

Existem muitos *abaisi* no Cosmos, e as pessoas reconhecem isso, quando dizem "*abaisi aibai, ibiisi Hiaitsiihi kwehi*"(os *abaisi* são muitos, os *ibiisi* Pirahã são poucos). Há várias classes de *abaisi*, assim como várias classes de *ibiisi*. A comparação entre *abaisi* e *Hiaitsiihi* superdimensiona os *abaisi*, pois, nas inúmeras classes de *abaisi*, existem inúmeros indivíduos *abaisi*. A diferença entre os *abaisi* e os *ibiisi* se marca também em relação a um conceito espacial de fundamental importância para a distinção desses seres. Os *abaisi* estão num espaço denominado *migi kapiuiai*("outra terra"), um espaço vertical, no qual estão dispostas as várias camadas de terra que compõem o Cosmos. Os vários tipos de *ibiisi* que se encontram no patamar Pirahã(outros índios, os brancos) localizam-se num espaço horizontal denominado *pee kapiuiai*("outra água", "outro rio"); os *ibiisi Hiaitsiihi*, os Pirahã, se inserem num espaço denominado *owi kapiuiai*("outro mato").

Quando as pessoas se referem a algumas classes *abaisi* de modo a particularizá-las, tem-se a impressão de que falam de um único ser, ou seja, de um indivíduo *Igagai*, de um indivíduo *Aitoe*, de um *Pahaibiihi*, de um *Tahoe*. Tal impressão resulta da noção Pirahã de que as distintas classes *abaisi* são compostas por indivíduos que não apresentam diferenças entre si. Todos os indivíduos que pertencem à mesma classe *abaisi* são, por definição, iguais, têm uma mesma marca que os particulariza. Todos os indivíduos da classe *Pahaibiihi* são altos e têm o cabelo preto. Os *Tahoe* são altos e têm o cabelo vermelho. Os *Apisitauge* são gordos, baixos, de cabelo bem curto e preto. Os *Tsiapahai* têm os quadris pequenos e estreitos; o nome descreve a sua marca. Os *Aitoe* são magros e têm cabelos pretos pelo corpo. As *Eohoe*, as *Asi*,

pertencem a classes de *abaisi* mulheres, cada uma guardando suas peculiaridades corporais.

Além de os *abaisi* serem descritos através de suas marcas corporais e pelo lugar que habitam no Cosmos, são também particularizados pelo tipo de bebida e comida que consomem. As *Eohoe* habitam o segundo patamar de baixo e alimentam-se basicamente da bebida feita da fruta do patauá. Comem algumas espécies de peixe e um pouco de farinha. *Aitoe* come pacu, traíra e uma qualidade de tucunaré sem muita gordura. Não come jatuarana, tambaqui, paca ou porco. *Iaboioe* mora no primeiro patamar subterrâneo e come peixe pacu. *Pao'aisi* mora no segundo patamar subterrâneo e alimenta-se de patauá. *Etaisoe* mora no primeiro subterrâneo e come pacu e mamão. *Kaboge* mora no primeiro subterrâneo e come buriti. *Ahoauge* mora no primeiro patamar celeste e alimenta-se de laranjada. *Etaoebigai* alimenta-se somente da bebida feita do buriti, e *Aegeoso,* da bebida do patauá e do buriti. *Kapohoa* mora no patamar subterrâneo, come peixe e um pouco da bebida do patauá. *Apisioe* mora no primeiro patamar de cima e come uma fruta denominada *pisiaka*. *Ita'ioi* mora no primeiro patamar de cima, come tracajá. *Iaihoisai* mora no primeiro patamar de baixo, come batata e cará.

Os *abaisi* distinguem-se uns dos outros através dos enfeites de palha que usam, ou melhor, da combinação desses enfeites, a qual resulta em uma vestimenta específica. *Aitoe* usa um adorno de cabeça com quatro fitas caídas sobre a face. *Igagai* usa somente adornos elaborados da palha do buriti, testeiras e braçadeiras. *Miopai'ai* usa um adorno de cabeça feito de palha do babaçu, com franjas que lhe cobrem o rosto. Outra forma de distingui-los é por seu canto. Nem todos os *abaisi* cantam, mas todas as músicas que os Pirahã sabem foram aprendidas com as diferentes classes de *abaisi*.

O contraste entre os *abaisi* e os *ibiisi* é estabelecido a partir das marcas corporais que os primeiros portam. Assim, o *abaisi Iabuhua* tem o pé curto, não possui o peito do pé. *Ooge* tem a mão grande. *Ioigaitahoa* tem pêlos compridos nos dedos da mão. *Uaauge* tem os dedos da mão grossos. *Kohoibiihi* tem um pé virado para trás, o que o faz mancar. *Ahoetoi* não tem uma parte da perna. *Hiabi* não apresenta uma das falanges nos dedos da mão, o que faz parecer que seus dedos foram cortados. *Koiohoa* não tem uma das nádegas. *Hiape* tem os testículos pequenos. *Aibigai* tem o pé gordo, inchado. *Ebahui'ui* tem cheiro forte, "parece perfume". *Piau* não dispõe de uma das

mãos. *Maigepoha* tem pêlos na barriga e não possui um dos dedos do pé. *Aitoe* não tem um pedaço do pé. *Igagai* tem uma unha da mão bem comprida, a cabeça e os braços virados para trás. *Apisuge* exibe um braço inchado. *Apaitahoasai* tem o cabelo bem comprido e de cor verde; o nome acentua uma particularidade de sua forma corporal(*apaitai*=cabelo; *ahoasai*=verde). *Hiaibigai* tem os pés grandes; sua mulher, que se chama *Aibigai*, apresenta a mesma imperfeição e ambos os nomes descrevem tal deformação. *Taoaaoohoe* é um *abaisi* desprovido da cartilagem do nariz.

Uma característica importante, que permite estabelecer uma distinção entre os *ibiisi* e os *abaisi*, é o conhecimento e o saber destes últimos, em contraste com a ignorância dos *ibiisi*. Os *abaisi* detêm um conhecimento absoluto sobre tudo que está no mundo; têm o saber da criação e o poder da destruição. É neste sentido que as pessoas não se cansam de dizer que os *abaisi* "sabem fazer bem as coisas". Os *abaisi* não precisam derrubar as árvores para coletar seus frutos: sabem como subir nas árvores do buriti, do patauá, e até mesmo, no caule repleto de espinhos do tucumã. Todas as vezes em que os Pirahã se vêem obrigados a derrubar uma árvore, para abrir roças, para coletar frutos ou mel, queixam-se para si mesmos de sua ignorância, por não saberem tanto quanto os *abaisi*. Estes sabem como plantar nos campos, nas áreas sem floresta. Assim, os *abaisi* além de saberem fazer tudo, fazem melhor do que os Pirahã. Os *ibiisi* não sabem cantar, não sabem fazer casa, não sabem fazer roça, não sabem fazer adornos de palha, não sabem dançar. Mesmo não sabendo fazer as coisas, não se furtam de tentar fazê-las: "experimentam" a todo momento, numa tentativa de imitar os feitos dos *abaisi*. Neste sentido, tudo que os *ibiisi* fazem, embora seja "mal feito", foi aprendido com os *abaisi*[146]. Os Pirahã narram, constantemente, a origem das coisas que estão fazendo. Enquanto trançam um adorno de cabeça, dizem que:

- "Primeiro, foi *abaisi* quem ensinou *Hiaitsiihi* a fazer; depois, *Hiaitsiihi* experimentou e começou a fazer sozinho".

Se quase todos os feitos do mundo são atribuídos aos *abaisi*, há um, dentre eles, que os Pirahã admiram especialmente: a música, o que mais se

[146]Os heróis civilizadores Tupinambá, assim como os da maioria das sociedades da América do Sul tropical são pensados enquanto "artífices do universo" e como aqueles que ensinam os homens a "fazerem as coisas". Maire-Monan ensinou muitas coisas aos Tupinambá, desde a tonsura do cabelo até os animais que deveriam consumir(Cf. Métraux,1979: 3-4). *Igagai* criou o mundo Pirahã como se apresenta hoje e, também, organizou a cadeia alimentar nesse mundo.

empenham em aprender e reproduzir[147]. As músicas entoadas pelos *abaisi*, quando em visita à aldeia durante o ritual xamanístico, são lamentos, choros que falam de seus defeitos físicos e de sua infelicidade. Assim, o *abaisi Kokabi* entoa uma canção que narra seu próprio defeito físico; diz que não tem olho e que não enxerga bem. Fala de sua origem, de seu surgimento como *abaisi* e do evento que lhe deu essa forma corporal. Antes de ser *abaisi*, no tempo em que era *ibiisi* chorou muito quando da morte de sua mulher, até que um de seus olhos caiu; nesse momento, transformou-se no *abaisi Kokabi*, um duplo daquele *ibiisi*. Esta é uma das canções que melhor exemplifica a teoria Pirahã sobre o surgimento dos *abaisi*.

Há uma vinculação entre os *ibiisi* e os *abaisi:* estes são, na verdade, produzidos a partir de alguma interferência nos corpos dos *ibiisi*. Quando o *ibiisi* sofre um dano, algo que altera sua forma corporal, surge, então, o *abaisi;* um ser que guardará para sempre as características corporais alteradas naquele corpo [148].

Outras canções *abaisi* narram não o momento de origem da infelicidade, ou de sua marca corporal, mas uma infelicidade passageira, como a música que a *abaisi Etaibigai* entoa, narrando a perda de seu marido *abaisi*, que a trocou por outra mulher, e o fato de não ter conseguido arrumar outro marido. O canto de *Iapihiuhiai* narra que as águas do igarapé correm e que ele não pode remar por não ter um dos braços. *Toioe* canta que tem o cabelo muito comprido nas pernas e que, ao andar no mato, fica preso nos arbustos.

As músicas *abaisi* podem falar, também, de outro tipo de falta: *Aikaibai* e *Piahoa* cantam/choram por não encontrar o patauá e o buriti para fazer a bebida com que se alimentam. *Iaitaauupai* canta que está com fome, que outros *abaisi* da sua classe não querem lhe dar comida. *Eoge* canta que foi comer/beber do patauá e, quando estava no campo coletando a fruta, encontrou *sipiuhoaio*, planta da qual se faz uma essência perfumada que os *abaisi* passam no corpo; depois lamenta-se dizendo que perdeu o caminho que a levaria à árvore do *sipiuhoaio*. *Ibigoaisahai* é um *abaisi* que gosta das festas e de cantar; sempre que a bebida do patauá acaba, põe-se a chorar. *Iubapiaisahai* é um *abaisi* que

[147]Os *abaisi* não são os únicos seres que sabem cantar; os seres *kaoaiboge* e os *toipe* possuem, igualmente, as próprias canções e um modo de cantar.

[148]Esta alteração da forma corporal do *ibiisi* gerando o *abaisi* lembra o processo *yaka*, descrito pelos Yawalapití como metamorfose(transgressão, desordem e, ao mesmo tempo, criação) capaz de transformar os homens em animais ou espíritos(Cf. Viveiros de Castro, 1987b:41).

vive insone, tem a aparência de um morto; canta lamentando-se da insônia. O canto da *abaisi Eohoe* narra que a fruta *'apai* não pára de cair sobre sua cabeça, fazendo-a engravidar. *Iage* canta um tombo que tomou, quando tentava coletar a casca da árvore *sipiuhoaio*. *Iapisisoe* é um *abaisi* que diz em sua música "eu queria cantar, eu queria fazer festa, não posso porque acabou a casca do *sipiuhoaio*". *Ai'aiitai* lamenta-se de estar com fome e não ter mais pacu para comer.

Os Pirahã escutam os lamentos entoados pelos *abaisi*, quando do comparecimento destes ao seu patamar, no momento ritual. Passam a cantá-los com muita freqüência, incorporam-nos em seu cotidiano. As mulheres têm o hábito de cantar enquanto fiam o algodão ou trançam uma esteira. Solitárias, reproduzem o lamento dos *abaisi*, como se fosse o próprio pranto pela sua ignorância, por "não saberem fazer bem" o que experimentam fazer enquanto cantam.

Alguns *abaisi* não têm origem conhecida, mas existem outros, cuja procedência pode ser precisada. *Taupigisi* surgiu quando um morcego mordeu o pé de um homem. A picada transformou-se numa grande ferida, deformando-lhe o pé. Aparece, então, um *abaisi* com o mesmo defeito físico que o *ibiisi* apresentava. *Taupigisi*, o *abaisi*, passou a morar no patamar de baixo, na mesma direção onde o *ibiisi* sofrera a agressão do morcego. O *abaisi Tsegaitsiabo* teve origem numa picada de cobra(*tsegaitsi*) que um homem sofreu. *Tseheepoe* surgiu a partir do seguinte evento: um homem subiu na castanheira para coletar ouriços ainda verdes; um dos galhos se partiu, fazendo com que ele caísse da altura de mais de 10 metros. O tombo da castanheira acarretou fraturas expostas nos braços e nas pernas, e uma das mãos ficou retorcida para trás. O resultado do acidente foi o surgimento deste *abaisi*, que leva o nome(*Tseheepoe*), daquilo que foi responsável pela sua produção: a castanheira(*tsehe*). A forma corporal deste *abaisi* é descrita com base nos mesmos defeitos físicos apresentados pelo *ibiisi*, após o tombo da castanheira. *Tseheepoe*, o *abaisi* da castanheira, viverá para sempre no patamar subterrâneo, na direção exata em que se encontra a castanheira que lhe deu origem. Quando comparece aos rituais xamanísticos, vem exibindo suas alterações corporais: manca e tem uma das mãos viradas para trás.

Evidencia-se, assim, um dos elementos que compõem o conceito *abaisi*: a noção de corporalidade. O *abaisi* é o resultado de uma alteração acidental na

forma do *ibiisi*, do corpo. Neste sentido, os *abaisi* resultam de uma transformação do corpo, correspondem a uma alteração física produzida por um acontecimento que lhes deu origem. Todas as vezes em que as pessoas se defrontam com um *abaisi*, indagam: "*hi goo kaisigiai hi*"("Qual é o seu nome?"). Querem saber o nome para identificar sua origem e o evento responsável por sua produção.

Nem todas as pessoas que sofrem dano corporal, cuja conseqüência é a transformação de seu corpo propiciando o surgimento de um *abaisi*, morrem em decorrência deste evento. O *ibiisi* sobrevivente guarda, com o *abaisi* a que deu origem, uma ligação que somente se extinguirá com sua morte. Todas as demais alterações corporais que a pessoa vier a sofrer durante a vida, irão interferir e alterar a forma do *abaisi*. O *ibiisi*, quando corta o cabelo ou se machuca, produz o mesmo efeito no *abaisi* a que deu origem. Este é o caso do *abaisi Hiapai*, originado de um homem que teve uma convulsão e quase morreu após ter feito muito esforço: ficou com uma das mãos viradas para trás, com a cara vermelha, bufa de calor e sopra seu próprio corpo para resfriá-lo. O homem que lhe deu origem, no instante de sua deformação, não morreu da convulsão e, passado algum tempo, sua mulher o lavou com sabonete, o que foi interpretado como causa de um súbito emagrecimento, que quase o levou a morte. O emagrecimento se reproduziu no *abaisi*. Assim, os *abaisi* podem sofrer alterações adicionais àquelas que os criaram. Neste contexto, o *abaisi* é um duplo do *ibiisi*. Continuará guardando, para sempre, a forma original de seu corpo referida ao instante em que foi deformado, assim como sofrerá, nos momentos futuros, as mesmas alterações corporais sofridas pelo *ibiisi* que lhe deu origem.

Vejamos mais um exemplo: um homem estava derrubando a mata para a feitura de uma roça, trabalho contratado por um branco, que mora em lugar denominado Estirão Grande, no rio Marmelos. Enquanto derrubava a mata, sofreu uma picada de cobra. Perdeu muito sangue, seu pé e sua perna ficaram muito inchados. De seu sangue, formou-se um *abaisi*, que apresenta a mesma forma corporal do *ibiisi*: a perna e o pé grandes. O nome deste *abaisi* é *Tsegaita*, derivado de *tsegaitsi*(cobra); mora no primeiro patamar celeste, no ponto correspondente ao local em que o *ibiisi* sofreu a picada da cobra. A forma corporal e o seu modo de viver foram resultantes do acontecimento que o produziu: tem uma perna mais grossa que a outra e comporta-se como um

branco, pois foi este o responsável por sua produção, quem fez com que o homem estivesse, naquele instante, no local onde ocorreu a picada de cobra. *Tsegaita*, o *abaisi* surgido deste acontecimento, anda num grande barco a motor, cuida de uma vasta plantação de milho e, em casa, dispõe de um motor de luz e bastante "mercadoria". Quando vem a este patamar, visita a cidade de Manaus.

Enquanto resultantes de eventos específicos, os *abaisi* são seres únicos, mas enquanto classe se apresentam como um grupo de indivíduos que têm mulheres e filhos, todos portando a mesma forma corporal de sua classe. O *abaisi* é produto do *ibiisi* que lhe deu origem, carrega as alterações corporais resultantes do acidente sofrido pelo *ibiisi*; como um duplo do *ibiisi* que o reproduziu, passa a ter o mesmo sexo do *ibiisi*(os *abaisi* podem ser homens ou mulheres); cria-se, assim, um *abaisi* de referência, aquele que foi originalmente produzido pelo acidente, além de outros seres que são extensões suas, elementos da mesma espécie que conformam uma mesma classe.

As mulheres e os filhos de um *abaisi* são exatamente iguais a ele, isto é, portam o mesmo defeito físico dele e apresentam a mesma forma corporal. Fórmula que subordina a diferença sexual(*abaisi* masculinos e femininos) à identificação fundada nas marcas corporais que os *abaisi* portam. Este é o caso dos *abaisi Eohoe*, *Asi*, *Iauge* e *Euetabi*, comprovando que a diferença não se estabelece no interior de uma classe *abaisi*. Esses são *abaisi* mulheres, que vivem sem homens, mas não sem prole, ou seja, filhas. Elas engravidam e se reproduzem através das frutas que cheiram ou das que caem sobre suas cabeças.

Os *abaisi* procriam sem cópula. Na maioria dos casos, a gravidez entre as mulheres *abaisi* se inicia no momento em que cheiram uma fruta; o "perfume da fruta" tem o poder de engravidá-las, resultando em réplicas suas.

Se, por um lado, os *abaisi* são produtos dos *ibiisi*, de uma interferência em seus corpos, por outro, é-lhes imputado um poder de destruição dos *ibiisi*. Os *abaisi* são responsabilizados, toda vez que uma pessoa morre. Os Pirahã afirmam que os *abaisi* vivem para matá-los. Quando vêm visitar o patamar Pirahã, colocam veneno na comida e na água que as pessoas irão consumir,

provocando uma doença cujo sintoma é o crescimento da barriga [149]. *Miopai'ai* é o *abaisi* que mais trama contra a vida das pessoas. A maior parte das mortes ocorridas entre os *ibiisi* são atribuídas a um tipo de febre que este *abaisi* passa aos Pirahã. *Eetse* é o nome dessa doença, transmitida pelo o odor que *Miopai'ai* exala: "parece perfume". Ao sentir seu cheiro, a pessoa fica febril, permanecendo neste estado até morrer [150].

Apapaiuepe são *abaisi* que também causam malefícios aos Pirahã. Ao invés de matá-los, desejam arrancar seu couro cabeludo, para ter um escalpo, que transformarão em tambor. Quando *Apapaiuepe* surge nos rituais, os Pirahã o recebem com um misto de temor e alegria. Ele corre atrás das pessoas tentando arrancar seu couro cabeludo; respeita somente aquelas que estão usando adornos de palha na cabeça(*Apapaiuepe* é careca; esta seria a razão de sua cobiça capilar). As mulheres *Apapaiuepe*, quando presentes ao ritual, perseguem os homens com a intenção de arrancar-lhes o pênis. As mulheres *Apapaiuepe* "sabem fazer" esta operação durante o ritual, e os homens ficam, por alguns momentos, sem o pênis. Depois, "sem dor e sem sangue", elas o colocam no mesmo lugar, e os homens o recuperam.

Um xamã contou, certa vez, que havia encontrado com o *abaisi Eohoe*. Enquanto estava pescando, viu-a passar em seu barco grande. Parou perto deste xamã e disse:

- "Tem muita criança na sua aldeia? Nós gostamos de matar crianças".

Eohoe mata as pessoas utilizando-se de um pó de pedra, que mistura na farinha que suas vítimas comem. *Eohoe* mostrou ao xamã um enorme caju;

---

[149]Lévi-Strauss(1991:58) acentua que muitas figuras mitológicas se apresentam com deformidades: "Cegos ou mancos, vesgos ou manetas ... nos deixam confusos porque seu estado se nos aparece como uma carência. Mas, assim como um sistema que a subtração de elementos torna discreto fica logicamente rico, apesar de numericamente mais pobre, os mitos freqüentemente atribuem aos aleijados e doentes uma significação positiva: eles encamam os modos de mediação". No caso dos *abaisi*, seres com defeitos físicos, eles se tornam a mediação entre a vida e a morte. Estão entre os seres *ibiisi*(vivos) e os seres *kaoaiboge* e *toipe*(mortos). Sua significação positiva pode ser atribuída ao fato de poderem matar os homens e serem imortais. Schaden(1959:28) chama atenção, também, para o fato de que, embora estas figuras mitológicas assumam o papel de doadores de cultura, civilizadores, podem assumir um caráter ético duvidoso, na medida em que provocam males e atuam como *trickster*. Este é um aspecto dos seres *abaisi*, pois ao mesmo tempo que emprestam seus nomes aos homens, podem atentar contra suas vidas. Neste último aspecto, é semelhante a representação Araweté sobre seus deuses, os *Maï*, que cobiçam os humanos e são responsáveis por "toda morte que não envolva uma captura de alma pelos espíritos terrestres"(Viveiros de Castro, 1986:474).

[150]O "perfume" é responsável pela fertilização dos *abaisi* e pelo extermínio dos *ibiisi*.

disse que onde morava havia muitos cajus como aquele, convidando-o para ir até lá prová-los. O xamã percebeu que *Eohoe* se esforçava para envolvê-lo, e que depois, quando chegasse ao lugar onde mora, o mataria.

Os *Aitoe* produzem, também, um veneno em forma de pó. Mesmo referindo-se aos Pirahã por "meu filho"(*tsehoage*), são capazes de causar malefícios aos *ibiisi*, misturando o pó na água que eles bebem, envenenando-os. Embora seja o *abaisi* incumbido por *Igagai* de transmitir conhecimentos aos Pirahã e de cuidar para que o patamar de referência não acabe, não deixa de tentar destruí-los.

Existe apenas um *abaisi* que não trama contra a vida dos *ibiisi: Igagai*. Ele recupera os corpos dos Pirahã após a morte, transportando-os para o seu patamar, revigora-os com uma espécie de banho em água fervente. Assim, o *ibiisi*, após a morte, tem acesso à vida eterna, junto a *Igagai*, passando a ser seu "empregado", trabalhando para ele em suas roças e preparando beberagem do patauá e do buriti [151].

Todo o poder de destruição dos *abaisi* em relação aos *ibiisi* parece ser o resultado de uma relação desequilibrada entre essas duas figuras. Enquanto uma tem o corpo sem alterações, faz sexo, tem diferenças, é mortal, é feliz, a outra é infeliz, tem deformidades, é imortal. Enquanto os *ibiisi* invejam os *abaisi* por estes "saberem fazer bem as coisas" e por sua imortalidade, os *abaisi* invejam a forma corporal dos *ibiisi;* os *ibiisi* detêm o poder de criação dos *abaisi*, e estes detêm o poder de destruição dos *ibiisi*.

As relações entre os *ibiisi* e os *abaisi* são atualizadas no momento ritual, ou mesmo no cotidiano, através de encontros inesperados. Um informante desenhou uma escada que liga os patamares do Cosmos, dando a entender que era freqüente a visita dos *abaisi* ao seu patamar, bem como a dos *ibiisi* aos demais patamares.

Quando se viaja com um Pirahã pelo seu território, ouvem-se, repetidas vezes, referências aos *abaisi*, associadas a certos pontos onde sua

---

[151] É interessante estabelecer um paralelo entre a representação Maku sobre *Idn Kamni* e os seres *abaisi* Pirahã, especialmente *Igagai*. *Idn Kamni* fez o corpo, os seres humanos, e depois que estes morrem, o corpo é devolvido para seu criador(ou parte do corpo que é a alma), uma forma de pagamento que os homens lhe prestam pelo que deviam(Cf. Silverwood-Cope, 1980:183(mito 1)); os *abaisi* dão aos homens seus nomes, permitindo que se transformem depois de mortos, mas querem em troca seus corpos, uma espécie de "pagamento" pelos nomes.

transformação teve origem. Sempre que passava por um lugar considerado significativo, meu acompanhante fazia questão de apontar o braço para cima ou para baixo, indicando que um determinado *abaisi* habitava naquela direção, nos demais patamares. Os *abaisi* fazem parte de seu cotidiano; ao retornar de uma pescaria ou de uma coleta, as pessoas narram seus encontros com esses seres.

Os *abaisi* têm grande facilidade em se locomover no Cosmos, andam muito rápido, como o vento, com o auxílio de um "*nahio*"("avião"), chamado *iiai*. Quando as pessoas vêem este "avião", apontam para o alto, na direção do *iiai*, e dizem: "*abaisi kahapee*"("*abaisi* está andando"). Avistar *iiai* é sinal de que alguns *abaisi* estão a caminho, o que estimula os xamãs a realizarem o ritual. Os *abaisi* encontrados, enquanto as pessoas desenvolvem suas atividades cotidianas, comparecem no mesmo dia, horas mais tarde, ao ritual. Quem o encontrou retorna à aldeia anunciando seu nome e sua chegada no patamar.

Homens e mulheres estão sempre reconhecendo a presença dos *abaisi* através das marcas que estes deixam ao visitar seu patamar: uma árvore com a casca retirada, um cacho de tucumã com frutos arrancados ou recém-caídos do pé, um afundamento de terra que "parece" pegada de *ibiisi*, um poço com sinais de uma batida de timbó. O importante a salientar nesse contexto é a qualidade da relação que os *ibiisi* estabelecem com os *abaisi*, atualizada a cada instante, ora numa caçada, ora numa pescaria, ou mesmo quando estão na aldeia, na sessão de xamanismo.

Pahiaga passava de canoa, diante da praia em que morávamos, no rio Maici. Remava bem devagar em direção à foz. Nesse instante, Ahoetoi se aproximou e disse: "Lá vai o *Kaipe* descendo o rio". Não era Pahiaga, o *ibiisi*, que estava ali, era o *abaisi Kaipe*. O *ibiisi* Pahiaga estava no patamar subterrâneo, enquanto o *abaisi Kaipe* visitava o patamar dos Pirahã. Era mais que uma visita, *Kaipe* passaria uns tempos por ali. Os Pirahã deram-se conta de que se tratava de um *abaisi*, e não de um *ibiisi*, porque Maigepoha, a sogra de Pahiaga, disse que, ao ficar a sós com ele, percebeu que não falava normalmente, sussurrava, marca da comunicação *abaisi*.

Quando Pahiaga passou de canoa, Ahoetoi escutou ele dizer, sussurrando: "*ese baboe aibai*"(vou matar muito peixe). Ainda nessa tarde, fui pescar com Kaogiai no lago Passa Bem, um pouco abaixo da praia onde morava, e lá encontramos *Kaipe* pescando. Durante a pescaria, Kaogiai não trocou uma só

palavra com o *abaisi;* este, quando nos aproximávamos, escondia-se entre os arbustos, nas margens, e murmurava algumas palavras. Kaogiai traduzia o que ele dizia: "vão pescar longe daqui, vão pescar rio abaixo". De fato, não era o Pahiaga, rapaz extrovertido, que ali estava mas o *abaisi Kaipe* com suas características: esquivando-se, negando proximidade aos *ibiisi,* permanecendo, por todo o tempo, de costas. Kaogiai disse que *Kaipe* gosta muito de visitar o patamar Pirahã; tem como hábito ir a Porto Velho para roubar farinha dos brancos e levá-la ao seu patamar. Pelo fato de eu estar na canoa, não se aproximou de nós, temendo a represália de um branco; afinal, eu poderia querer vingar os brancos pelo "roubo da farinha". Em certo momento da pescaria, nossa canoa aproximou-se da canoa de *Kaipe*. Vimos três peixes no fundo da canoa: *toogai*, *ta'ahiai* e *kagahiai*. Kaogiai disse que *Kaipe* come somente *ta'ahiai*(aracu), e que um dos peixes que estava em sua canoa era um peixe *abaisi; Kaipe* o trouxera de seu patamar. Os demais ele havia pescado ali mesmo, mas não iria comê-los. Ao chegar à aldeia, os daria a sua mulher Pirahã. O *abaisi Kaipe,* embora assumisse as responsabilidades do *ibiisi* que estava substituindo, não mantinha relações sexuais com a mulher deste. Os *abaisi* sabem muitas coisas, mas "não sabem fazer sexo". Ficam calados junto aos Pirahã por não saberem falar bem a língua dos *Hiaitsiihi;* eles a entendem, mas pronunciam apenas algumas palavras.

Poioe já se encontrava, há mais de três semanas, visitando o primeiro patamar de cima, enquanto o *abaisi* de nome *Hioehoeabi* estava vivendo junto aos Pirahã, ocupando o respectivo lugar. Poioe, ou melhor, *Hioehoeabi,* ficava calado, não ria, parecia estar sempre alheio ao que se passava. De vez em quando, sussurrava algumas palavras. Os Pirahã o tratavam "como um *abaisi":* pediam-lhe para cantar, entoar o seu lamento, e não o importunavam com os problemas do cotidiano. Alguns perguntavam-lhe sobre seu patamar, pedindo que desse uma descrição sumária.

Piku, com sua mulher e um cachorro, descia o rio de canoa. As pessoas que estavam na praia observaram atentamente a cena. Kohoibiihi aproximou-se dizendo: *"ibiisi kaba, abaisi aba'aigio"*("não tem mais *ibiisi*, somente *abaisi*"), expressando que não se tratava de Piku, mas do *abaisi Tsiahuage*, assim como aquela não era sua mulher, mas o *abaisi Maue;* aquele que os acompanhava não era um cachorro, mas o *abaisi Tseheo*. Kohoibiihi percebeu isso porque, mesmo de longe, escutou *Maue* sussurrar: "*kohoaigaipiga*"("vou

caçar paca"). Enquanto esses *abaisi* encontravam-se entre os *Hiaitsiihi*, Piku, sua mulher e o cachorro estavam visitando o patamar subterrâneo.

Na época em lá estive, pelo menos cinco *abaisi* viviam entre os Pirahã. A cada dia, percebiam a presença de um novo *abaisi* entre eles. Foi o que ocorreu quando Apisagai, um homem residente na aldeia do Cuatá, chegou inesperadamente para visitar nossa aldeia. Logo após sua chegada, Ahoetoi veio nos dizer que aquele não era Apisagai *ibiisi*, mas o *abaisi* de nome *Paitsihi*. Os *abaisi* podem mesmo viver definitivamente entre os homens e a recíproca é verdadeira. Tseboe foi visitar o patamar subterrâneo e não voltou. Em seu lugar, o *abaisi Hoaipe* passou a residir de forma permanente entre os Pirahã. Tseboe só retornou a seu patamar de origem muitos anos depois, para morrer; desde então, o *abaisi Hoaipe* deixou esse patamar, e hoje, somente o visita nas sessões rituais.

Uma situação que presenciei em 1991, quando visitava a aldeia de Kohoibiihi, exemplifica o tipo de relação estabelecida entre os *abaisi* e os *ibiisi*. Ao chegar à aldeia, deparei-me com a seguinte cena: havia um grande jirau, recém-construído, com mais de 30 peixes grandes. Abage explicou que, enquanto pescava num igarapé próximo da aldeia, os peixes começaram a bater em sua canoa; boiavam, arrastados pela correnteza. Embarcou os que pôde e voltou à aldeia, a fim de comunicar a todos o ocorrido. Segundo Abage, os peixes morriam repentinamente, "parecia que alguém bateu timbó no igarapé". Apesar da quantidade, eram de apenas duas espécies: *toogai* e *kaobiisai*.

Após narrar o acontecido, Abage interpretou o fato da seguinte maneira: *Igagai* esteve neste patamar e resolveu bater timbó naquele igarapé. Ele tem um cipó especial tão poderoso que, ao bater na água "parece bomba"(comparava o efeito do timbó de *Igagai* à pescaria com dinamite praticada pelos regionais). Disse também que, se encontrasse *Igagai*, iria lhe dizer para não fazer mais isso, não importunar os peixes do patamar, deixando-os para os *Hiaitsiihi*. Ahoabisi, nesse instante, confirmou a interpretação de Abage, acrescentando que *toogai* e *kaobiisai*(os peixes mortos) eram os únicos que *Igagai* comia. Kohoibiihi sugeriu outra interpretação para o evento: o que aconteceu com os peixes poderia ser um sinal de que *Igagai* não estaria mais olhando pelos Pirahã, indicando que o mundo poderia acabar. Em seguida, os peixes do rio Maici, e depois os do Marmelos, iriam boiar, os rios secariam, os animais da floresta morreriam, e os *Hiaitsiihi* não resistiriam, desapareceriam deste

mundo. Kohoibiihi narrava um cataclismo, sentenciando o fim dos Pirahã, da mesma forma transcorrida com a "morte da lua".

Outros acontecimentos entre os Pirahã são, também, atribuídos aos *abaisi*. A gemeleidade, por exemplo, é obra de um *abaisi*, que introduz na barriga da mulher uma segunda criança, feita por ele com a "terra" de seu patamar. Quando nascem os gêmeos, os Pirahã ficam apenas com um, aquele que consideram ser o *ibiisi* "verdadeiro". Recentemente, Ebahui'ui teve gêmeos. Seu marido, Kaogiai, ficou com um deles e deu o outro para um branco que mora no rio Marmelos. Kaogiai disse que fora *Igagai* que colocara a criança na barriga de sua mulher. Na última visita efetuada ao patamar dos Pirahã, *Igagai* teve a impressão de haver poucos deles neste mundo; quis ajudar a aumentar a população, fazendo, ele mesmo, com terra, uma outra criança que, depois de pronta, foi colocada na barriga de Ebahui'ui.

Fenômenos ocorridos nos corpos dos Pirahã são também explicados como resultantes da interferência dos *abaisi*. Maigepoha e Etaibigai deixaram de menstruar por causa de um *abaisi*, *Apisitauge*, que entrou em seus corpos, retirando-lhes parte do sangue. Este *abaisi* estava preocupado com a quantidade de filhos que elas tinham tido, e disse:

- "Já chega de ter filhos! Vou tirar um pouco do sangue de vocês; assim, não poderão ter mais filhos".

Do mesmo modo, seis dedos no pé de uma criança, por exemplo, ou um sinal na pele de um bebê, são concebidos como efeitos da interferência dos *abaisi* nos corpos dos *ibiisi*. Uma mulher já havia abortado duas vezes, não conseguia "fabricar criança". Diante disso, um *abaisi* sentiu pena dela, ajudando a fazer a criança; na hora da "fabricação", colocou um dedo a mais no pé e errou o lugar do ânus, "teve que fechar o primeiro buraco e abrir outro"(deixando um sinal na pele do bebê, perto do ânus).

Igagai é responsável, também, pelo leite materno: faz o leite a partir de uma "terra branca", colocando-o dentro da mulher, quando se aproxima a época do nascimento da criança. Tal leite é chamado de *mooge*, enquanto o dos animais é chamado de *ebooge;* este, *Igagai* faz de uma só vez, colocando-o nos animais quando os cria. Aqui evidencia-se a idéia da dependência dos Pirahã em relação aos *abaisi*, em particular do *abaisi Igagai*, diretamente responsável pela manutenção do mundo, e indiretamente pela reprodução dos Pirahã.

A definição de *abaisi* pode se ampliar para os Pirahã, passar de um ser específico, para noções de transformação, metamorfose, duplicidade. Quando se sonha, é o *abaisi* que anda, enquanto o *ibiisi* fica parado, deitado. O *ibiisi* possui, dentro de si, um *abaisi* em estado de latência[152]. O ato de dormir e sonhar viabiliza a liberação do *abaisi*. Tsiapaobe disse que sonhou muito com Hoaipe, com o *ibiisi* Hoaipe, e depois de alguns dias, este chegou à sua aldeia. Quando as pessoas contam um sonho dizem: "Ahoetoi *abaisi*, Kohoibiihi *abaisi*". Com isso, não estão se referindo aos seres *abaisi* nomeados *Ahoetoi* e *Kohoibiihi*, habitantes do primeiro patamar subterrâneo do Cosmos; referem-se a um duplo[153] dos *ibiisi* Ahoetoi e Kohoibiihi que, por serem conduzidos no sonho a vivenciar outras formas de tempo e de espaço, são pensados enquanto *abaisi* por oposição ao estado de *ibiisi*, este encerrado numa temporalidade e num espaço próprios. Por isso, as pessoas podem dizer que seu *abaisi* conhece lugares em que seu *ibiisi* nunca esteve.

Vejamos um caso, narrado por Kohoibiihi, que nos ajuda perceber um outro significado para *abaisi*:

"Ahouage estava andando na floresta quando escutou um barulho que parecia o som produzido por um caititu. Andou na direção do barulho e, chegando perto, percebeu que se tratava de alguém imitando barulho de porco. Com medo de ser uma emboscada, atirou; aquilo que imitava porco caiu no chão. Chegou mais perto e viu que tinha atirado em seu irmão *abaisi*. Neste momento, chega seu pai *abaisi*, *Esaitauge*, levando o filho ferido para curá-lo".

O irmão e o pai de Kohoibiihi estão mortos. Usou a expressão *abaisi*, não para personificar um ser particular, mas para se referir às transformações ocorridas depois da morte do irmão e do pai de Ahoauge. Neste caso, *abaisi* engloba os conceitos *kaoaiboge* e *toipe*, que poderiam ter sido usados por Kohoibiihi para diferenciar o *ibiisi*, por definição, vivo, de Esaitauge, do *kaoaiboge* e *toipe* de Esaitauge, transformações que ele sofreu depois de

---

[152]Neste contexto, a divisão do ser humano em *ibiisi* e *abaisi* lembra a diferença entre corpo e alma feita pelos Mbüa-Guarani: *txereté* (meu corpo) e *txeñeë*(meu espírito)(Cf. Schaden, 1974:115).

[153]Veja-se, por exemplo, a mesma forma de representação expressa pela categoria *jam* dos Pakaa Nova, a qual passa a idéia de projeção dos corpos e dos objetos(Cf. Vilaça, 1992:55).

morto. Assim, o *abaisi* expressa a idéia de transmutação de uma forma para outra[154].

Muito embora as idéias de *ibiisi* e de *abaisi* se estruturem a partir da noção de corporalidade relacionada aos homens - corpo humano não transformado é *ibiisi*, e corpo humano transformado é *abaisi* - podem deslocar-se para quase todas as formas de matéria orgânica que sofrem efeitos de transformação. Assim, os Pirahã podem descrever os seres vivos, sufixando-os com o termo *abaisi*, indicando que não se trata de um *ibiisi*, mas de outra coisa. Falam de um *kagepai*(tucunaré) *abaisi*, de uma *maiosi*(piranha) *abaisi*, de um *niopai*(cachorro) *abaisi*, quando não querem se referir simplesmente àqueles animais, quando desejam acrescentar algo de novo à respectiva forma e ao novo estado adquirido. A transformação da lagarta em borboleta é paradigmática para se entender o uso da expressão *abaisi:* "a lagarta se transforma em outra coisa, vira borboleta". É dessa metamorfose que as pessoas tentam dar conta, ao empregar, neste contexto, o termo *abaisi*.

Existem ainda alguns seres no Cosmos que, não se encaixam perfeitamente nos atributos *abaisi*, e nem mesmo nos atributos *ibiisi*. Parecem constituir uma forma intermediária de classificação, que usa tanto as noções *ibiisi*, quanto as *abaisi*, para sua descrição. Deve-se assinalar que seres desse tipo não são freqüentemente encontrados pelos Pirahã; tornam-se conhecidos a partir das narrativas daqueles que os encontram.

Ahoetoi, quando morava no Boial, no rio Marmelos, encontrou os *Abisaba*. Eles têm barba grande e muito cabelo no rosto; "parece que não têm boca"; têm cabelo grande, cílios enormes, alimentam-se da carne do macaco, não usam canoa, caminham somente por terra e habitam um lugar na floresta, perto da cabeceira do rio Marmelos. Os *Abisaba* andam com muitas mulheres e muitas filhas. Nesse encontro, convidaram Ahoetoi para acompanhá-los. O caminho que percorriam na floresta era uma estrada limpa e reta; cruzaram muitas pontes sobre os igarapés. Os *Abisaba* andavam muito rápido e Ahoetoi não conseguia alcançá-los. Enquanto os homens vão na frente, caçando, as mulheres vão atrás, carregando os cestos nas costas. As mulheres *Abisaba*

---

154 O conceito *abaisi* significando alma(essência imaterial), espírito(duplo), e até mesmo os espectros(parte material da alma: *kaoaiboge* e *toipe*), é semelhante ao conceito *ekatí* formulado pelos Waiwai: *ekatí*(alma), *ekatínho*(espectros) e *ekatí-kworokjam*(espíritos)(Cf. Fock, 1963:14-21).

brincam e fazem muito barulho, durante a caminhada. Um homem *Abisaba* matou dois macacos, eles não erram, têm boa pontaria. Um outro convidou Ahoetoi para se casar com uma de suas filhas. Ahoetoi andou o dia inteiro com os *Abisaba*, estava resolvido a viver para sempre entre eles, quando, para sua surpresa, o *abaisi Aitoe* chega ao lugar onde estava e, resgatando-o dos *Abisaba*, transporta-o de volta à aldeia do Boial.

Kohoibiihi relatou o seu encontro com *Hoahoesi* que, segundo ele, ajuda o *abaisi Hoahoi* a produzir a friagem. Os *Hoahoesi*, ao contrário de *Hoahoi* que não tem cabelo no corpo, têm algum cabelo, 'parecem *ibiisi*'. Eles têm os braços compridos e não possuem unhas nas mãos; os testículos são bem pequenos, mas têm um grande pênis. Vestem-se com cuecas que roubam dos brancos, quando vão a Manicoré e Manaus. As mulheres amarram um tecido, da cintura para baixo, e carregam recipientes de plástico atados à cintura. Kohoibiihi disse que havia encontrado com esses *Hoahoesi* recentemente e percebeu que iam na direção de Manicoré; por isso fazia muito frio ali.

Kaogiai narrou um de seus encontros com os seres *Oehiai*, que vivem dentro de um buraco na terra, perto da aldeia de Santa Cruz. Os *Oehiai* possuem muitas mercadorias, têm muitos "fregueses" trabalhando para eles. *Kohoiba*, *Moogaaibasai* são fregueses de *Oehiai*. Kaogiai, enquanto os descrevia, usava atributos dos brancos e dos animais para definir esses seres: 'têm muita mercadoria', 'parecem paca', 'parecem anta', "têm o cabelo muito comprido e trazem seus fregueses para tirar sorva", "alimentam-se de comida enlatada, e no seu buraco, têm muitas mercadorias que não utilizam, apenas guardam". *Oahuai* é um outro tipo de ser encontrado por Kaogiai. São todas mulheres, mas não têm seios nem cabelos, vivem dentro de um buraco, e são perigosas, pois podem matar os Pirahã. Os *Uaa* são seres que gostam de comer os Pirahã, quando os encontram sozinhos na floresta. Eles não têm cabelo e usam grandes flechas, feitas com uma taquara bem larga.

Idêntica forma de construção foi usada por Pahiaga, para descrever um ser que chamava de *Peahauge*(o mesmo nome dado ao boto tucuxi). Esse ser era acusado de ter matado muitos Pirahã, e por isso, encontrava-se preso em Manaus. *Peahauge* tem um grande nariz e a pele bem clara, 'parece americano', tem um batelão cheio de mercadorias e bebe muita cachaça. É perigoso, pois pode levar as pessoas com ele e jamais devolvê-las.

É importante observar que, conforme descritos pelos Pirahã, esses seres são criados a partir de contextos específicos, motivados pelos acontecimentos que seu criador vivencia. *Abisaba* foi criado quando Ahoetoi separava-se de sua mulher; nessa conjuntura, encontra aquele ser, que lhe oferece uma mulher para casar. Do mesmo modo, quando o dia amanhece com um friagem incomum, surge o personagem *Hoahoesi*, responsável pelo mau tempo. *Peahauge* surge num contexto em que Pahiaga havia trabalhado para um branco, coletando castanha, e não recebera mercadoria alguma em troca dos serviços.

Kaoaiboge e Toipe

Os *Kaoaiboge* e os *Toipe* são os seres que mais se 'parecem' com os *Hiaitsiihi:* "Eles têm pernas, braços, sabem pescar, 'parecem' *ibiisi*".

A primeira vez que uma pessoa recebe um nome de *abaisi*[155] é sinal, também, que está ganhando a possibilidade de não ser apenas corpo("*ibiisi freqüência*)[156]. Com esse nome, adquire, ainda em latência, a capacidade de se transformar em *kaoaiboge* e *toipe*[157]. Embora a morte seja o momento culminante da destruição completa do corpo, instante privilegiado para a realização das transformações em *kaoaiboge* e *toipe,* estas têm início com o *ibiisi* ainda vivo, podendo mesmo se consolidar antes de seu fim. Em qualquer momento da vida do *ibiisi,* pode ocorrer a liberação do *kaoaiboge* ou do *toipe.* Neste sentido, ambos convivem intimamente com os *Hiaitsiihi;* dir-se-ia até que são mais próximos destes que os *abaisi,* comparecendo com maior freqüência às sessões de xamanismo.

Os Pirahã materializam o processo de transformação em *kaoaiboge* e *toipe* da seguinte forma: cada nome de *abaisi* que um *ibiisi* porta dá origem a um *kaoaiboge* e um *toipe*. Os *ibiisi* ganham muitos nomes de *abaisi* durante sua existência e, em função de cada um desses nomes, podem se transformar. Assim, um *ibiisi* prolonga-se em múltiplos *kaoaiboge* e *toipe.* Desde o momento em que um *ibiisi* tem um nome de *abaisi*, os xamãs passam a acompanhar suas transformações. Os *kaoaiboge* e *toipe,* em estado de latência, liberam-se nos momentos em que o *ibiisi* está no estado de não-consciência, ou seja, enquanto está dormindo ou quando está acometido por uma grave doença.

---

[155]A associação entre nominação e aquisição de alma pode ser encontrada em muitas sociedades das terras baixas da América do Sul, por exemplo: Guaiaki(Clastres, 1972:238-9);Apapocuva(Nimuendajú, 1987:29-34); Jívaro(Hamer, 1973:103,131); Kaingang(Weiseman, 1960:177,180); Barasana(Hugh-Jones, C.1979:163); Bororo(Crocker,1985:64). Para uma exposição mais sistemática desta associação, ver Gonçalves, 1992.

[156]Neste contexto, *abaisi* pode significar "alma", uma essência não materializada, enquanto *kaoaiboge* e *toipe* podem ser melhor definidos como espectros que assumem a forma corporal humana. Esta definição de "alma" e espectro assemelha-se à dos Cubeo, que estabelece uma diferenciação entre *umé* e *dekóku*, enfatizando, assim, os aspectos imateriais e materiais das transformações dos corpos(Cf. Goldman, 1968:328-329).

[157]É interessante registrar a tripartição da "pessoa" Pirahã(corpo(*ibiisi*) e duas almas(*kaoaiboge* e *toipe*)) e a respectiva semelhança com as noções Yaminãwa de *yora*(corpo), *dïawaka*(espírito efêmero, razão) e *wëroyoshi*(essência, alma eterna, percepção). Embora não sejam equivalentes em conteúdo, expressam essa forma de associação entre corpo, nome, alma e sangue(Cf. Townsley, 1988:120-121).

É o sono, e não o sonho, que se torna responsável pela liberação dos *kaoaiboge* e *toipe*. Enquanto as pessoas estão dormindo, seus *kaoaiboge* e *toipe* vagam pelo patamar Pirahã, interagindo com os demais *kaoaiboge* e *toipe* dos outros *ibiisi*. Nessas ocasiões, estão sujeitas a sofrer violências capazes de apressar suas transformações, até chegarem ao último estágio: assumir a forma de uma onça pintada.

Os *toipe* são inimigos dos *kaoaiboge* e estão sempre à procura de vítimas que, depois de mortas, são consumidas. *Auge* é um *toipe* que mora em um lugar denominado *Paiao*, no patamar subterrâneo. Este *toipe* foi o responsável pelas mortes dos *kaoaiboge* dos Pirahã A'ai, Uagai e Kapasi. Isto significa dizer que, enquanto eles estavam dormindo, liberaram seus *kaoaiboge*. *Auge*, o *toipe* estrangeiro que estava por ali, aproveitou-se da situação, matando os *kaoaiboge* que vagavam pelo patamar Pirahã. Assim, *Auge* deu início ao processo de transformação daqueles *kaoaiboge* que, depois de transformados em outros *kaoaiboge*, passaram a habitar o patamar subterrâneo.

Quando o *ibiisi* morre, os *kaoaiboge* e *toipe*, que ainda não se transformaram completamente, que não viveram, até o fim, as suas próprias vidas e que, portanto, estão em latência no *ibiisi*, são liberados definitivamente, passando a habitar não mais o patamar dos Pirahã, mas o primeiro patamar subterrâneo. Nele, passam a viver suas próprias vidas integralmente, não mais restritas aos momentos de inconsciência do *ibiisi*.

Outra forma de liberar definitivamente os *kaoaiboge* e *toipe* é através dos fluidos corporais que saem do *ibiisi*, por lugares percebidos como não convencionais pelos Pirahã - sangue provocado por um corte[158], a água que sai pelos olhos(as lágrimas), o vômito. Portanto, um acidente que produza sangue, a morte de um parente e a ingestão de comida estragada provocam a liberação definitiva dos *kaoaiboge* e *toipe*.

Somente após a morte do *ibiisi*, saber-se-á, ao certo, o número de *kaoaiboge* e *toipe* que foram definitivamente liberados. Quando o xamã viaja para o patamar subterrâneo, entra em contato com esses seres, e muitos deles comparecem ao patamar Pirahã.

---

[158]Verifica-se o mesmo tipo de representação entre os Apinayé. Um homem depois de seccionar acidentalmente uma veia do pé e perder muito sangue, disse: "quase perdi meu *me-karon*(alma, sombra)". (Cf. Da Matta, 1976:86).

Quando o morto é sepultado, a cabeça é posicionada de forma que aponte para rio abaixo ou rio acima, direção que irão tomar seus *kaoaiboge* e *toipe*. Kohoibiihi fez questão de enterrar seu filho com a cabeça apontada para rio abaixo. Justificou tal procedimento, dizendo que existiam muitos *toipe* rio acima, estes poderiam matar os *kaoaiboge* liberados com a morte de seu filho. Os *kaoaiboge* e os *toipe* liberados pelo morto percorrem grandes distâncias, e depois, ao retornarem, passam a habitar um local no patamar subterrâneo, exatamente abaixo daquele em que seu corpo foi sepultado. Por este motivo, os Pirahã associam o local onde uma pessoa foi enterrada à residência dos *toipe e dos kaoaiboge* no patamar subterrâneo. Nesse espaço subterrâneo, os *toipe* e os *kaoaiboge* vivem suas próprias vidas. Enquanto os *kaoaiboge* estão sempre cantando, dançando e produzindo sua subsistência, os *toipe* andam em bandos à procura dos *kaoaiboge,* para matá-los e comê-los, ou de outros *toipe* para guerrearem.

Existem dois processos de transformação responsáveis pela produção dos *kaoaiboge* e dos *toipe*. O primeiro se denomina *igaitai igiabisai*(virar o mesmo ou igual) e o segundo é denominado *igaitai kapiuiai*(virar outro ou diferente). Tais processos entram em operação em momentos distintos da fase de transformação dos *kaoaiboge* e dos *toipe*. Vejamos. O fato de um *ibiisi* possuir um nome de *abaisi* garante que este *ibiisi* deixe de ser "apenas corpo" e possa gerar o par *kaoaiboge* e *toipe*. Deste modo existe um *kaoaiboge* e um *toipe* para cada nome de *abaisi* que o *ibiisi* porta. O *kaoaiboge* sofre violências por parte dos *toipe*, não daquele *toipe* que é seu par e que está, também, associado ao mesmo nome de *abaisi*, mas por *toipe* de outros *ibiisi,* com outros nomes de *abaisi*. O *kaoaiboge* vive três vidas ou pode sofrer três mortes; a cada uma delas, transforma-se, pelo processo de *igaitai igiabisai*(virar o mesmo), em um outro *kaoaiboge,* até que a terceira morte o transforma em onça pintada.

O *toipe* inicia suas transformações de outro modo. A primeira morte o transforma, através do processo de *igaitai kapiuiai*(virar outro), em um ser denominado *kobiai*. Trata-se de um super-*toipe*, mais predador e mais violento. O *kobiai* quando morre, através, também, do processo de "virar outro", transforma-se em *kaoaiboge* e, daí por diante, sofre as mesmas transformações do *kaoaiboge:* experimenta três mortes sucessivas, até tornar-se onça. O processo se dá a partir de apenas um dos nomes de *abaisi* que uma pessoa porta, mas como alguém pode ter muitos nomes(variando entre quatro e 10) de

abaisi, as transformações multiplicam-se, tornando ainda mais complexo esse sistema de transformações que engloba a vida e a morte do *ibiisi* [159]. O modo como são conduzidas as transformações desses seres acentua a importância dos *kaoaiboge* no sistema. A partir de um nome de *abaisi*, surgem seis *kaoaiboge* e apenas um *toipe* e, ainda, uma extensão dos *toipe* que é o ser *kobiai*. Os Pirahã admitem que existem muito mais *kaoaiboge* do que *toipe* no Cosmos. Fato que é justificado, pois os *kaoaiboge* são facilmente mortos pelos *toipe*, enquanto que estes, movidos pelo instinto beligerante, dificilmente são abatidos [160].

É a partir das sucessivas transformações dos *kaoaiboge* e dos *toipe* durante a vida de uma pessoa, que os Pirahã sustentam a idéia segundo a qual, quando alguém fica muito velho, demorando muito para morrer, não ocorrerão mais transformações em *kaoaiboge* e em *toipe*. O *ibiisi* velho transforma-se diretamente em onça, sinal de que aquela pessoa já cumpriu suas transformações em vida e que, a partir daí, resta-lhe somente cumprir a transformação do corpo, que será levado por *Igagai* para o patamar celeste. *Igagai* faz o mesmo com todos os corpos: torna-os mais que perfeitos, transforma-os em novos, e, assim, o *ibiisi* não se altera mais, permanece para sempre imutável, na sua forma original. *Igagai* coloca-os dentro de um pote,

---

[159]Este processo de transformação que uma pessoa engendra, a partir da posse de um nome de *abaisi*, faz com que as relações entre os vivos e os mortos se estreitem. As transformações de um morto que comparecem ao ritual de xamanismo são sempre identificadas a ele; são, também, durante um período, até que todas as suas transformações se consumem e virem onça, uma espécie de ancestralidade que freqüenta os rituais. Durante as sessões de xamanismo, uma pessoa pode pedir ao xamã que "traga" até a aldeia seu parente morto para revê-lo porque está com saudades. Nota-se, ainda, que alguns dos *abaisi* mortos não "retomam", pois estão na condição de "ancestrais" imortais. Neste sentido, não há uma descontinuidade tão radical entre vivos e mortos. Em outras palavras, é como se o intervalo de tempo entre a ancestralidade a atualidade não existisse. Em artigo recente, Chaumeil(1993) questiona se, nas sociedades amazônicas, existe de fato uma oposição tão radical entre os vivos e os mortos e uma exclusão dos mortos enquanto "outros" ou inimigos(id.:114). Se existem evidências de que o morto ocupa o lugar de afim e o de inimigo(para seguir os exemplos dados por Chaumeil: o caso do endocanibalismo Guaiaki que toma o morto como "inimigo"(Clastres,1972), e o morto enquanto alteridade máxima, "outro", para os Krahó(Carneiro da Cunha,1978)), existem, também, situações em que o corte entre vivos e mortos não é tão radical(o caso do endocanibalismo Pano, em que os mortos são integrados para não se tornarem afins(Erikson, 1986) e o caso dos Yagua, onde os rituais guerreiros instauram uma "ancestralização", uma maior convivência entre os vivos e mortos(Chaumeil, 1993:122).

[160]As transformações dos seres *kaoaiboge* e *toipe* são regidas pela guerra e pelo canibalismo, podendo-se dizer que, da mesma forma que entre os Araweté, "a morte desencadeia uma série de atos canibais"(Cf. Viveiros de Castro, 1986:495).

cheio de um líquido que 'parece' água fervendo, embora não queime[161]. Retira toda a carne do *ibiisi*, guarda as unhas e os dentes. Após toda a carne estar revitalizada pelo 'cozimento', *Igagai* recoloca as unhas e os dentes, alimenta o *ibiisi*, agora novo, com um mingau de farinha de milho, leite e mandioca. Aqui há uma distinção importante, que deve ser marcada. Enquanto o corpo é resgatado por *Igagai* e levado para o segundo patamar celeste, as transformações *kaoaiboge* e *toipe*, embora jamais percam a referência com o corpo que as produziu, seguem suas metamorfoses até chegar ao estágio de onça. Na medida em que a onça é o resultado final da transformação, as pessoas a consideram um *Hiaitsiihi*.

Para o corpo ser resgatado por *Igagai*, são necessários cuidados, que se iniciam com o sepultamento. Numa aldeia Pirahã, a sepultura é a construção que mais se destaca: duas casas sobrepostas, que cobrem o local onde o morto foi enterrado. As pessoas justificam a dupla construção, como maneira de evitar que a água estrague o corpo do morto, para evitar seu apodrecimento.

No processo de sepultamento, cuida-se para que o corpo não fique em contato direto com a terra. O cadáver é embrulhado em panos enquanto a sepultura é forrada com esteiras e paus roliços. O corpo tem de ser preservado até que o *abaisi Igagai* venha resgatá-lo. O corpo do morto é pintado com urucum, sobretudo na região das pálpebras e do rosto. A pintura com urucum justifica-se pelo fato de o *abaisi* que matou o *ibiisi* querer resgatá-lo, levando-o para o seu patamar de origem. Os *abaisi* não gostam de sangue; ao ver o urucum, pensam que é sangue e, assim, afastam-se do cadáver. Se o *abaisi* dá o seu nome aos *ibiisi*, quer, em troca do nome, o corpo do *ibiisi* [162]. Por este motivo, os *abaisi* tramam contra a vida do *ibiisi*, pois, após sua morte, vão querer resgatá-lo para si, transportá-lo ao seu patamar de origem, onde passará a ser prisioneiro do *abaisi* que recuperou o corpo. O urucum aplicado ao cadáver afasta esses *abaisi*, permitindo que somente *Igagai* o resgate.

Os Pirahã deixam sobre a sepultura alguns pertences do morto: as roupas, seu arco e flecha, um pouco de farinha e fósforos, para que possa comer e se aquecer quando chegar ao patamar de cima. *Igagai* demora quatro dias para

---

[161] O mesmo tipo de representação sobre um banho que revigora o corpo e o tema do "deus renovador" é encontrado entre os Araweté(Cf. Viveiros de Castro, 1986), Paaka-Nova(Vilaça, 1992:247) e Cinta-Larga(Dal Poz, 1991).

[162] Neste contexto, nome e corpo são mutuamente exclusivos.

buscar o corpo de um morto. É por essa razão, a de resguardar o corpo para *Igagai*, que as pessoas ficam apreensivas durante os dias que se seguem ao enterramento. Fazem visitas constantes à sepultura, pois têm medo que o *abaisi* que matou aquele *ibiisi* venha antes de *Igagai* e roube o cadáver. Preocupam-se, também, com a onça, temendo que possa violar a sepultura, causando danos ao *ibiisi*. O argumento usado pelos Pirahã para preferirem ser resgatados por *Igagai*, e não pelo *abaisi* que os matou, é que, apesar de junto de *Igagai* estarem condenados ao trabalho nas suas roças, lá existem muitos *ibiisi Hiaitsiihi* e, portanto, nunca se sentirão solitários. Caso fossem resgatados pelo *abaisi* que os abateu, além de trabalharem para o *abaisi*, viveriam eternamente sós.

A transformação em *kaoaiboge* e em *toipe* no momento da morte está associada a uma concepção de divisão do *ibiisi*. O *ibiisi* 'parece' que se parte ao meio, no sentido longitudinal; de sua metade direita, surgem os *toipe*, da metade esquerda, os *kaoaiboge*. Por metamorfose, cada uma das metades do *ibiisi* reconstitui-se, "bem devagar", até atingir a forma *toipe* e *kaoaiboge*. Esta associação das transformações relacionadas ao suporte corporal parece importante, pois enfatiza uma noção de corporalidade e de metamorfose presente e constituinte dos processos de transformação que se dão a partir do *ibiisi*, suporte corporal por excelência, por onde todas as transformações se iniciam e por onde os distintos seres do Cosmos têm origem.

O sangue é a substância que permite a transmutação de uma forma em outra. Com base nesta substância, as pessoas descrevem as sucessivas transformações dos *kaoaiboge* e dos *toipe*, até chegarem à onça imortal. Os *kaoaiboge* e os outros *toipe* vivos pegam um pouco do sangue daquele que morreu, e vão passando-o, em camadas, sobre uma tábua larga, de forma a desenharem um corpo, depois o retiram da tábua e sopram por um orifício, enchendo-a de ar. Sopram até a massa de sangue se transformar num novo *toipe* ou em novo *kaoaiboge*, e possa respirar por conta própria. Quando escutam o suspiro, sinal de vida, batem duas vezes nas costas do novo ser para que ele fale. A primeira frase que diz é: "*tse soa' kapiuiai*"("eu agora sou outro").

Alguns Pirahã chegam a admitir a possibilidade de o *kaoaiboge* provocar a morte de um *ibiisi*. Isto só é possível quando os parentes do morto, mais precisamente seu cônjuge ou filhos, não conseguem esquecer o *ibiisi* que

morreu. Quando um marido, por exemplo, não se conforma em apenas acompanhar as transformações de sua mulher através dos *kaoaiboge* e *toipe* produzidos pela morte, e deseja que ela esteja sempre presente na forma do *ibiisi*, algo poderá suceder a este homem, provocando a própria morte. Um dos indícios de que uma pessoa não consegue esquecer os mortos é sonhar freqüentemente com eles. Foi o caso dos filhos e do marido de Euetaohoage que, todos os dias, sonhavam com a falecida. O *kaoaiboge* de Euetaohoage sentiu-se 'preso' aos sonhos de seus filhos e de seu marido; não queriam deixá-la seguir o processo de transformação, fazendo com que seu *kaoaiboge* sentisse a falta dos parentes. Por isso o *kaoaiboge* de Euetaohoage resolveu matá-los, para que todas as suas transformações se realizassem e fossem habitar definitivamente o patamar subterrâneo. Euetaohoage envenenou seu filho Iahau e depois o marido Ko'oi.

O episódio que envolve o *kaoaiboge* de Euetaohoage parece ter sido a maneira que os Pirahã encontraram de marcar, de forma muito especial, a relação entre Euetaohoage, seu marido e seu filho. O casal Euetaohoage e Ko'oi se manteve por 30 anos; só a morte súbita de Euetaohoage foi responsável pela separação, nessa única união que tiveram durante as suas vidas. Este fato é absolutamente incomum entre os Pirahã, onde a separação dos casais aparece como fator estrutural na organização social e no sistema de parentesco. Nas genealogias que coletei, nunca foi observada uma união que perdurasse por toda a vida. Daquela união, nasceram muitos filhos. Quando Euetaohoage morreu, Iahau tinha apenas um ano. Os Pirahã dizem que filho muito pequeno sente demasiada falta da mãe, o que faz com que o *kaoaiboge* desta, como foi o caso de Euetaohoage, possa vir a envenená-lo para que passe a habitar definitivamente o patamar subterrâneo.

Quando estive entre os Pirahã em 1989, presenciei a morte de uma mulher e acompanhei seu enterro, que passo a narrar. Iaohoabi morria após três dias de sua chegada à aldeia. Fora trazida pelo irmão, ambos habitantes da aldeia Cuatá, em estado muito grave. Registremos um fato: é comum as pessoas levarem seus parentes próximos doentes para outras aldeias, onde não têm parentes, a fim de que lá possam morrer e serem enterrados pelos parentes de longe, por "estranhos". Guardemos por ora esta informação, retornando ao caso de Iaohoabi.

Na aldeia, não se ouvia choro. Algumas pessoas, de vez em quando, aproximavam-se do cadáver e faziam alguns comentários. Abage(ex-cunhado), Hiohoa(cunhado) e Iabikabikabi(irmã da morta) ficaram em silêncio, velando o corpo. As crianças brincavam em volta da morta, enquanto os demais adultos cuidavam dos afazeres cotidianos. O cadáver estava sob o sol forte e, só depois de umas duas horas, alguém resolveu cobrí-lo com um pano. Os Pirahã discutiam acaloradamente sobre o local onde iriam enterrá-la. Argumentavam que alguns lugares não eram próprios, pois existiam muitos *kaoaiboge* ali morando; outros locais estavam sobrecarregados de *toipe;* outros eram muito longe de onde estavam. Havia uma unanimidade sobre o fato de que Iaohoabi não deveria ser enterrada no rio Marmelos, pois vinha de uma aldeia do médio Maici. Seria conveniente que seus *kaoaiboge* e *toipe* fossem se estabelecer junto aos parentes dela. Discutiam, também, sobre a posição em que iriam enterrá-la, sobre qual direção deveriam seguir suas transformações. Chegaram à conclusão de que a cabeça deveria estar voltada em sentido contrário ao das águas do Maici. Assim, os seus *kaoaiboge* e os seus *toipe* poderiam facilmente andar na direção de sua aldeia de origem, quando resolvessem comparecer à sessão ritual para rever seus parentes. A indecisão era tamanha, que Abage, um velho que assistia e ouvia calado as argumentações, sugeriu que a enterrassem num local denominado Posto Novo, às margens do Maici. Sua proposta encerrou o debate, e os homens que iam fazer o papel de coveiros, Hiabi, Kaogiai e Kohoibiihi, começaram a preparar a morta para o enterro.

Passaram urucum sobre sua face, pernas e barriga. Embrulharam-na completamente em panos e puseram o cadáver em cima de uma esteira. Kohoibiihi e Kaogiai construíram um pequeno jirau na canoa que iria transportar o corpo até o local do sepultamento, com o objetivo de não deixá-lo entrar em contato com a água. Hiabi e Kaogiai conduziram o cadáver até a canoa e partiram em direção ao "Posto Novo". Ao chegar, deixaram a morta dentro da canoa e subiram o barranco para cavar a sepultura. Kohoibiihi e Kaogiai cavavam enquanto as mulheres e as crianças saíam em busca de frutos e palha para fazer cestos. Uma das crianças tratou de coletar urucum e distribuiu-o para todos que ali se achavam. Exceto os coveiros, os demais pintaram-se com urucum. O urucum era usado como uma espécie de isolante contra os males possivelmente produzíveis pelos *abaisi*. No momento do enterro, o *abaisi* que matou Iaohoabi poderia estar presente para resgatar seu

corpo e, portanto, poderia gerar malefícios contra quem estivesse próximo da morta.

Kohoibiihi começou pela limpeza do mato; em seguida, junto com Kaogiai, pôs-se a cavar a sepultura: 1,70m de comprimento, 60cm de largura, por uns 60cm de profundidade. Depois de pronta, desceram até a beira do rio, onde tinham deixado o corpo de Iaohoabi. Posto Novo, o local do enterramento, há muito tempo não era habitado pelos Pirahã; o barranco estava muito erodido, e o mato, já bem alto, tomava conta de todos os espaços livres e dos caminhos, o que dificultava a passagem de qualquer pessoa, quanto mais a de dois homens transportando um cadáver barranco acima e mato adentro. No transporte, os pés da morta ficavam presos nos galhos, ou os panos que cobriam o seu corpo eram arrancados pelo mato, fazendo com que parassem a todo momento. Cada parada que faziam para desemaranhar a morta dos galhos e prosseguir, era seguida por comentários dos coveiros, que desencadeavam gargalhadas em todos os assistentes. Kohoibiihi dizia: "Vamos jogar esse defunto barranco abaixo". Quando o pé da morta se prendeu em um galho, Kaogiai disse: "Vamos deixá-la pendurada pelo pé aqui mesmo".

Chegando ao local do enterramento, os acompanhantes colocaram-se em torno da sepultura, enquanto Kohoibiihi e Kaogiai ajeitavam o cadáver na cova, cobrindo-o com terra. Nesse momento, enquanto os coveiros faziam seu trabalho, os demais ficaram em silêncio, observando a sepultura. Eis que surge, então, uma mutuca, pousando sobre o pé de uma criança de dois anos, que estava ao lado de sua mãe. A criança bate desajeitadamente a mão no pé, e a mutuca sobe para a sua canela; bate a mão na canela, e a mutuca sobe para o seu joelho; bate a mão no joelho, e a mutuca desce para o outro pé; erra de novo, e a mutuca sobe novamente para a canela. De imediato, as pessoas estão às gargalhadas, torcendo para que a criança acerte a mutuca. Esta desce para o pé, e finalmente, a mão da criança a alcança; todos comemoram o feito com gritos e risadas.

O que se passou ali não pode ser definido como um típico enterro Pirahã. Quando retornamos à aldeia, relatei a alguns informantes o ocorrido. Hiabi disse:

- "Ninguém chorou por Iaohoabi porque já choramos muito por Toabi, por Ko'oi, por Opisi. Todos os *Kaoaiboge* foram embora. Agora não vamos chorar,

tem pouco *kaoaiboge*. Agora nós pensamos assim: 'não vamos mais chorar, deixa Tobegi(filho da morta) e Epoge(irmão da morta) chorarem. Não vamos perder mais *kaoaiboge*".

Todos disseram que estavam tristes pela morte de Iaohoabi, mas que combinaram não chorar durante esse funeral. Kohoibiihi justificou o comportamento das pessoas durante o enterro, dizendo que, poucos meses atrás, tiveram que sepultar dois parentes próximos; choraram muito, ficaram tristes, fato que resultou na perda de muitos dos *kaoaiboge*, que estavam em latência nos seus corpos. Disse não ser bom ficar sem *kaoaiboge*. Se tivessem chorado por Iaohoabi, teriam perdido mais *kaoaiboge*. Convém lembrar que a lágrima é um dos elementos que produz a perda dos *kaoaiboge*. Por esse motivo, segundo Kohoibiihi, riram e brincaram durante o enterro; estavam tristes, mas não podiam chorar.

O ideal Pirahã é ter sempre *kaoaiboge* e *toipe* em latência, uma reserva para que quando chegar o dia da liberação final com a morte do corpo, possam seguir suas transformações, freqüentando, assim, os rituais de xamanismo onde comparecem na forma *kaoaiboge* ou *toipe*. É esta concepção que faz com que os Pirahã transportem seus moribundos até outras aldeias para que morram longe, e que lá possam ser enterrados por pessoas que não vão chorar sua morte. Estabelecem, assim, reciprocidade funerária. Iaohoabi veio de outra aldeia para morrer entre os "parentes distantes". Seus filhos, netos, sobrinhos e irmãos estariam longe quando de sua morte, e assim, não poderiam participar do enterro. Apenas uma de suas irmãs estava vivendo na aldeia em que veio a falecer, mas esta se manteve distante do cadáver e não participou do funeral.

De volta à aldeia, aqueles que participaram do enterro tomaram um demorado banho, lavando-se meticulosamente. Outros ocupavam-se em destruir a casa em que Iaohoabi permaneceu enquanto esteve na aldeia. Os que estavam morando perto dessa casa mudaram-se para o extremo oposto da praia. No final daquele dia, não havia mais sinal algum de que Iaohoabi habitara e morrera naquele local. Tais providências foram tomadas com o objetivo de afastar os possíveis males que o *abaisi* que a matou pudesse fazer àqueles que, de alguma forma, tiveram contato com a morta. Naquela tarde, após o enterro, ninguém saiu para pescar; os peixes que haviam sido pescados de madrugada foram salgados, para serem consumidos no dia seguinte. As conversas giravam invariavelmente em torno da morte e do enterro de Iaohoabi. Abage resolveu

viajar à aldeia de Iaohoabi, para avisar os filhos e irmãos sobre sua morte. Comentava-se que um *abaisi* de nome *Miopai'ai* havia envenenado Iaohoabi, misturando um pó à água que ela bebera, o que lhe provocou um emagrecimento gradual e a levou à morte. Naquele momento, essa era a versão corrente, até que, na mesma tarde, após o enterro, deu-se um acontecimento que veio gerar uma nova interpretação.

No rio, a uns sete metros da praia, surgiram seis botos nadando em círculos, submergindo e vindo à tona, ali ficando durante aproximadamente uma hora. Os Pirahã mobilizaram-se, colocando-se todos de pé, à margem do rio, visivelmente perturbados. Sem dúvida, este era um fato incomum; não havia eu presenciado outro igual durante o tempo de estadia entre os Pirahã. Kohoibiihi, Kaogiai, Hiabi e outros homens pegaram seus arcos e flechas, entraram em suas canoas e, no meio do rio, dispararam contra os botos; outros homens atiraram da margem. Algumas crianças recuperavam as flechas que iam sendo levadas pela correnteza, devolvendo-as aos homens, que tornavam a flechar.

Kohoibiihi justificou essa reação, como uma forma de vingança por Iaohoabi. Disse que um branco fora o responsável por sua morte. Ele havia vendido farinha envenenada aos Pirahã, e quando Iaohoabi a comeu, ficou doente. Contou que os homens brancos, após a morte, transformam-se em botos. Assim, as flechas disparadas contra os botos eram uma vingança: representavam, naquele momento, o branco que a envenenara.

A nova versão da *causa mortis* de Iaohoabi sustentou-se por alguns dias; em seguida, houve a suspeita de que o responsável pela morte de tinha sido o *kaoaiboge* de seu marido, Opisi, que falecera há um ano. Kaogiai contou que Iaohoabi não conseguia esquecer o marido, sonhava muito com ele. Foi após um sonho que teve com o marido, em que este brigava muito com ela, que começou a adoecer:

- "*Opisi* queria que ela morresse, pois não tinha mulher; queria uma mulher para que pudesse pescar para ela".

A morte de Iaohoabi suscitou outras estórias: dois dias após seu enterro, Hiohoa chegou à aldeia dizendo que a sepultura havia sido violada por uma onça. Descreveu com detalhes o que sobrara do corpo de Iaohoabi. Comentou que, como *Igagai* não havia ainda buscado o corpo, a onça aproveitou para

comê-lo. Narrou o episódio com tamanha eloqüência, que convenceu todos a organizarem uma emboscada para matar a onça e vingar Iaohoabi. Nesse mesmo dia, os coveiros Kohoibiihi e Kaogiai resolveram averiguar a veracidade dos fatos narrados por Hiohoa. A sepultura de Iaohoabi estava intacta, não havia ocorrido violação.

A criação de estórias deste tipo, sobre a violação de sepulturas pela onça, é bastante comum. No caso de Iaohoabi, parece ter havido uma suspeita de que o sepultamento não fora feito corretamente. Hiohoa é casado com a irmã da morta, e ambos não tomaram parte do funeral. O estabelecimento da reciprocidade inter-aldeias no rito funerário, isto é, o fato de a maioria dos mortos ser enterradas por parentes distantes, desencadeia dúvidas e acusações sobre os realizadores do enterro.

Os Pirahã contam, também, casos de pessoas que foram enterradas vivas. Tsesepoe narrou um episódio sobre uma mulher que chegou bem doente à sua aldeia. Estava muito fraca, magra, e tossia muito. Ela ficou bastante tempo doente, "não queria morrer". Certo dia, parou de tossir e, logo, julgaram que estaria morta. Ao colocarem o corpo na sepultura, quando o cobriam com terra, ouviram-na tossir, dando sinal de vida. Desenterraram-na, levando-a de volta para a aldeia. A mulher continuou a tossir por mais algum tempo, até que parou novamente. Os Pirahã a enterraram; como não tossiu mais, julgaram que estava morta. Tsesepoe advertiu a todos, dizendo não saber ao certo se ela estaria morta; sabia apenas que havia parado de tossir. Estórias deste tipo parecem colocar em evidência o problema da reciprocidade funerária, que tematiza as relações entre os parentes de perto e os parentes de longe. Pode-se ver, assim, que o episódio da morte, como foi explicitado no caso de Iaohoabi, permite o acionamento de uma série de relações entre os distintos seres do Cosmos. Neste caso específico, vimos entrar em operação as relações entre os *kaoaiboge* e os *ibiisi*, os *abaisi* e os *ibiisi*, os *Hiaitsiihi* e os brancos(através da mediação dos botos) e, ainda, no interior da classe dos *Hiaitsiihi*, por meio da cooperação funerária e por intermédio da figura da onça, os parentes de "perto" e os parentes de "longe".

Retornemos às transformações *kaoaiboge/toipe*. As relações dos *Hiaitsiihi* com os *kaoaiboge* e *toipe* são cotidianas, e de tal forma importantes, que chegam muitas vezes a determinar certos comportamentos. Kohoibiihi, após se estabelecer em um local denominado Santa Cruz, é ter construído duas

casas novas, preparando-se para a época da chuva, resolveu mudar-se repentinamente para a outra margem do igarapé, fato que implicou derrubar a mata e construir novas habitações. Kohoibiihi explicou que ali, naquele lugar, foram enterrados Opisi, Euetaohoage e Iahau, há menos de um ano. Ultimamente, vinha escutando um barulho que parecia "latas batendo" e "pregos entrando na madeira", proveniente de debaixo da terra. Eram os *kaoaiboge* de Opisi e de Euetaohoage, que construíam uma casa grande em seu patamar. Assim, teve medo de morar logo acima dos *kaoaiboge* de parentes próximos. Depois da mudança, as suspeitas de que Euetaohoage poderia fazer-lhe algum mal foram confirmadas através de um passarinho que, sabendo como cruzar os patamares, veio contar-lhe que o *kaoaiboge* de Euetaohoage estava chorando muito lá embaixo da terra; sentia-se sozinha, pois seus parentes haviam se mudado para o outro lado do igarapé. Este é um caso similar ao descrito acima, em que fica evidenciada a possibilidade de os *kaoaiboge* fazerem mal aos *ibiisi*, em circunstâncias específicas.

Se o critério de forma corporal pode ser usado para diferenciar os *kaoaiboge* e os *toipe* dos *abaisi*, não é usado para marcar uma diferença entre aqueles e os *ibiisi*. O que diferencia um *kaoaiboge* ou *toipe* de um *ibiisi* são traços culturais, hábitos e atitudes.

Os *Kaoaiboge* são pacíficos e alegres. Eles não possuem arco e flecha, não caçam, pescam somente com as mãos, levam grande parte da vida fazendo festas e dançando. Alimentam-se exclusivamente de peixes e fazem roças de mandioca. Constroem suas canoas da pele da sucuriju. Fazem fogo com areia, não usam lenha. São vítimas da violência dos *toipe*, e vivem defendendo-se contra seus ataques. Constroem casas fechadas, com paredes de tábuas, para se colocarem a salvo das flechas disparadas pelos *toipe*. Não habitam as áreas de floresta, preferem os campos porque ali enxergam longe, podendo prever os ataques dos *toipe*. Esses sinais associados aos *kaoaiboge* parecem querer enfatizar uma outra qualidade essencial: a de serem vítimas. O fato de aparecerem descritos como vítimas, e ao mesmo tempo como contrários dos *toipe*, evidencia a tentativa de construção de uma imagem caracteristicamente não-violenta [163]. No entanto, através de outra forma de classificação, que leva

[163]A concepção Apapocuva da composição da alma em *ayvucué* e *aciyguá* lembra o contraste estabelecido entre o *kaoaiboge* e *toipe*, a partir dos diferentes temperamentos: o "fleumático-melancólico" e o "sanguíneo-colérico"(Cf. Nimuendajú, 1987:33-34;44-45); para os Nandéva, se dá a mesma bipartição da alma, a partir de suas qualidades "boas" ou "más"(Cf. Schaden, 1974:111).

em conta a ausência e/ou os tipos de pintura corporal, os *kaoaiboge* podem ser colocados em um gradiente de violência. A primeira transformação *kaoaiboge* não possui pintura corporal e é extremamente pacífica; a segunda faz surgir um *kaoaiboge* que pinta seu corpo de vermelho com a tintura do urucum, que pode eventualmente agredir um *toipe*; finalmente, na sua terceira e última transformação, pinta-se de preto com o sumo do jenipapo, o que lhe confere uma qualidade agressiva, podendo tramar o assassinato dos *toipe* inimigos. Este *kaoaiboge* utiliza o *sipiuhoaio*, uma casca de árvore perfumada, para cometer atentados contra a vida dos *toipe*. Os *toipe*, por sua vez, pintam-se sempre de preto, misturando carvão e jenipapo, e embora sejam essencialmente violentos, têm um ponto fraco: ao sentir o cheiro do *sipiuhoaio*, morrem envenenados.

A música é, também, uma característica essencial dos seres *kaoaiboge*. Apesar de os Pirahã "cantarem" o que os *toipe* falam, quando surgem em uma sessão xamânica, dizem que os *toipe* não cantam, apenas falam. Portanto, aqueles que sabem cantar são os *kaoaiboge*, nem mesmo os *abaisi* cantam. Estes falam sobre seus sofrimentos. Os *ibiisi*, que não têm música própria, reproduzem a fala dos *toipe* e o lamento dos *abaisi*, o que faz com que 'pareçam' música. A música, *isai*, provém somente dos *kaoaiboge*. Os *toipe* têm um estilo de fala denominado *apai*. Essas falas narram episódios de violência praticados por eles. As letras das músicas dos *kaoaiboge*, das *isai*, narram situações cotidianas vividas pelos *kaoaiboge* no patamar subterrâneo.

Os *toipe* têm uma voz potente, grave e falam enquanto amarram a corda ao arco para sair em expedição de caça; contam, assim, seus antigos sucessos. Os *kaoaiboge*, por sua vez, falam e cantam em falsete. Existe ainda uma comunicação feita através de assobios, que distingue os *toipe* dos *kaoaiboge:*

Se o temperamento *toipe* coincide com o do *aciyguá*, o do *kaoaiboge* difere do *ayvucué* em apenas um aspecto: enquanto o primeiro é alegre o segundo é melancólico. Outro paralelo pode ser estabelecido entre os *kaoaiboge* e *toipe* e a díade antitética *bope* e *aroe* dos Bororo(Cf. Crocker, 1985:13,121,267-270; Viertler, 1991:49,123-124). Neste último caso, o universalismo dessas categorias, para o pensamento Bororo, faz com que situem esta díade num plano que ultrapassa o corpo humano e seu destino, tornando-se, portanto, conceitos gerais sobre as coisas e os seres do Cosmos. O significado de *kaoaiboge* e *toipe* é bem mais pontual e se refere exclusivamente à concepção de "alma" e à imaterialidade do corpo. A semelhança entre Pirahã e Bororo está na concepção bipartida de formas imateriais que atuam sobre o corpo, e que estão nele em latência, sendo responsáveis pelo seu equilíbrio. Grosso modo, o *kaoaiboge*(ordem da sociedade, a música, a passividade, a alegria) estaria para o *aroe*, enquanto o *toipe*(o canibalismo, o sangue, a agressividade) estaria para o *bope*.

dois assobios longos são o sinal de que se está diante de um *toipe*, enquanto três assobios breves indicam a presença de um *kaoaiboge*.

Os *toipe* habitam casas de pedra, fazem pequenas roças de milho e com freqüência saem em expedições guerreiras para capturar e matar os *kaoaiboge*, constituindo estes a base de sua alimentação. A violência dos *toipe* é atualizada através das guerras que empreendem, seja contra os *kaoaiboge*, seja contra os distintos grupos *toipe* do patamar subterrâneo.

Os Parintintin, vizinhos dos Pirahã, são designados pelos termos *toipe*hi("ele *toipe*") ou *toipehikohuisai*("ele parece com *toipe*"). Apesar de haver esta marcação que permite estabelecer uma diferença entre os *toipe*, enquanto transformações dos *Hiaitsiihi*, e os *toipe*hi que são os Parintintin, é comum as pessoas se referirem a ambos utilizando-se de um mesmo termo, chamando-os, simplesmente *toipe*, deixando, assim, que o contexto do discurso faça a diferenciação. Os Parintintin são descritos como guerreiros, canibais e arrancadores de cabeça. Usam uma pintura corporal de cor preta. Vê-se, assim, que os *toipe* transformações e os *toipe ibiisi*, os Parintintin, são pensados da mesma forma: sempre prontos para a guerra, pintam-se de preto, matam e comem suas vítimas[164].

Em suma, se os *toipe* são, ao mesmo tempo, guerreiros e canibais, violentos e predadores, os *kaoaiboge* são pacíficos, cantam, dançam, são presas e não fazem a guerra. Os Pirahã utilizam-se dessas imagens e desses conceitos de *kaoaiboge* e *toipe*, para fundar e pôr em operação uma complexa rede de relações entre os *Hiaitsiihi*.

No mundo dos *kaoaiboge* e no dos *toipe*, existe uma série de regras sociais bem definidas. Os Pirahã fazem questão de enfatizar que, naquele mundo, há noções muito claras e inequívocas de territorialidade, de filiação e de aliança. Assim, dizem que ali o casamento só ocorre com a prima cruzada bilateral; a regra de residência é virilocal, o que justifica a herança de territórios em linha agnática; os genros prestam serviços para os sogros; o casamento é monogâmico e duradouro [165].

---

[164]A associação entre espectros dos mortos e a posição de inimigo pode ser observada entre os Tupi(Cf. Viveiros de Castro, 1986:255 e nota 55).

[165]Nesse aspecto o material Pirahã contrasta com as concepções sobre o "mundo dos mortos" formuladas pela maioria das sociedades indígenas sul-americanas. Vejamos um exemplo bastante expressivo desta concepção: entre os Xikrin-Kayapó "... o lugar[dos mortos] parece ser

A partir das informações transmitidas pelo xamã quando retorna do mundo subterrâneo, é possível descrever as genealogias dos *kaoaiboge* e dos *toipe*. Exemplificando: durante uma sessão ritual, as pessoas tomaram conhecimento de que um dos *kaoaiboge* de nome Eoge, mulher morta há dois anos, havia se casado com o *kaoaiboge* filho da irmã de seu pai, chamado Toto'. Um dos *toipe* de Eoge casou-se com o *toipe* primo cruzado matrilateral chamado Toauge. Ao mesmo ritual, compareceu o *kaoaiboge* de nome Kageugeu, que informou estar casado com sua prima matrilateral, Puhiupage. A partir dessa organização social, os Pirahã passam a formalizar as relações entre os *toipe* e os *kaoaiboge* enquanto transformações de diferentes corpos. Os *kaoaiboge* e os *toipe* oriundos de uma mesmo corpo não são inimigos. Pelo contrário, os *toipe* vão guerrear contra os demais *toipe*, que mataram aqueles *kaoaiboge* com quem partilham uma mesma origem.

A organização social dos *toipe* e dos *kaoaiboge* reflete a estrutura espacial dos grupos locais Pirahã. Por esse motivo, são acompanhadas com interesse as expedições guerreiras dos *toipe* de um determinado grupo local contra os *toipe* de outro grupo, torcendo-se para que estes mesmos *toipe* massacrem e comam todos os *kaoaiboge* de outros grupos locais. A "guerra no subterrâneo" ocupa um espaço privilegiado nas sessões de xamanismo: algumas vezes, são os *toipe* de aldeias e de mortos distantes que vêm brigar com os *toipe* do baixo Maici, matando e capturando os *kaoaiboge* inimigos; outras vezes, são os *toipe* desse grupo que sobem o rio Maici para guerrear contra os *kaoaiboge* e os *toipe* que lá habitam. São vivenciados, cotidianamente, nessa realidade virtual, a morte dos *kaoaiboge* e suas novas transformações, seus sucessos e derrotas. O plano em que se passam as relações entre os *toipe* e os *kaoaiboge* ganha concretude nos discursos dos Pirahã, após um ritual xamânico. Vejamos como isto se dá no dizer de Ko'oi:

- "Os *toipe* dos *hiaitsiihi* que vivem perto da estrada vieram até aqui. Queriam brigar com os *toipe* e matar os *kaoaiboge* daqui. Mataram Iapisu, Iau'ue, Ebee, Pahiaga. Um *toipe* de nome Poe bateu com sua borduna na cabeça de Kaogiai. Uma flecha atravessou Ebahui'ui e ela morreu."

---

tedioso, pois as coisas parecem ser ao mesmo tempo dispersas e indiferenciadas(...) um conjunto confuso ... um mundo sem ordem e estrutura, onde faltam as divisões nítidas da sociedade dos vivos"(Vidal, 1977: 172).

Ko'oi narrou, sob essa forma, o massacre sofrido pelos *kaoaiboge* que habitam sua aldeia, movido pelos *toipe* residentes em uma localidade no alto Maici. Iapisu, Iau'ue são filhas de Ko'oi; Ebee é uma sobrinha e Pahiaga é seu genro; Ebahui'ui é sua prima cruzada; todos os "mortos" habitam sua aldeia. Quando dizia "Iapisu *koabaipe*"("Iapisu morreu"), referia-se ao outro plano, aquele das transformações *kaoaiboge* e *toipe*. Tsesepoe, que escutava Ko'oi narrar esta chacina contra os *kaoaiboge* e *toipe* daquela aldeia, disse o seguinte:

- "Os *toipe* mataram muito aqui. Os *toipe* daqui vão vingar a morte destes *kaoaiboge*, os *toipe* daqui vão se juntar e atacar os *kaoaiboge* e os *toipe* de lá de cima, do Maici".

Toda a hostilidade e as diferenças entre os distintos grupos locais Pirahã são transpostas para este outro plano. Cada morte de um *ibiisi*, cada transformação *kaoaiboge* e *toipe*, põe em movimento essa complexa rede de relações vividas no patamar subterrâneo. Por tal motivo, as pessoas estão sempre interessadas em saber quantas mortes ocorreram nos distintos grupos locais; a primeira pergunta que fazem a alguém que chega de uma viagem de visita aos demais grupos é: "Estão todos bem por lá? Alguém morreu recentemente?" Dependendo daquele a quem é dirigida a indagação, a resposta poderá ser falsa ou verdadeira. Se for feita a um parente próximo, que visitou a outra aldeia, ao retornar, ele poderá contar a verdade. Mas, se a questão for colocada para um visitante, membro da aldeia distante, ele jamais responderá a verdade, com medo de que os *toipe* do grupo local visitado possam atacar os *kaoaiboge* de seus parentes mortos, que vivem nas proximidades do referido lugar.

Os encontros com os *toipe* e com os *kaoaiboge* são freqüentes, não se dão somente através do xamanismo. Qualquer pessoa pode se deparar com esses seres numa simples pescaria ou mesmo numa coleta. Vejamos algumas narrativas que descrevem esses episódios.

Piau pescava na boca do Rio Maici, quando percebeu que estava sendo acompanhado pelo *toipe* de nome *Apaitahoa* e por sua mulher *Ebee*. Ao passar por uma localidade designada "Posto Novo"(onde a maioria de seus parentes estão enterrados), pôde presenciar uma guerra empreendida pelos *toipe* que ali moram, debaixo da terra, contra aquele *toipe Apaitahoa* e sua mulher, que o

seguiam. *Apaitahua* foi flechado e caiu n'água; seu corpo afundou e boiou do outro lado do rio. A mulher foi capturada e arrastada para a floresta pelos outros *toipe*.

Ahoetoi narrou outro episódio sobre a perseguição que sofreu do *toipe* de nome *Kau'ue*, o qual tem visitado com freqüência este patamar. Em uma das visitas, *Kau'ue* quase cortou o pescoço de Ahoetoi com um facão, durante uma pescaria. Enquanto tentava matá-lo, outro *toipe*, aliado de Ahoetoi, transformação de um parente próximo, de nome *Makaka*, tentou expulsar *Kau'ue* do território; atirou-lhe uma flecha, mas errou o alvo.

O sinal indicativo da presença de um *toipe* neste patamar é dado por um passarinho chamado *ebiihihi*. Ele acompanha sempre os *toipe* em suas incursões ao patamar. *Ebiihihi* foi feito pelos *toipe* a partir de seu próprio sangue. Esses passarinhos falam(cantam) "*isibiue, isibiue*", que significa "fígado, fígado", parte do corpo dos *kaoaiboge* que os *toipe* mais apreciam comer. Em diversas ocasiões, informam aos Pirahã o que está ocorrendo no patamar subterrâneo; os *ebiihihi* escutam as conversas dos *toipe* e, então, quando sobem ao patamar Pirahã, falam(cantando) o que ouviram.

Os encontros com os *kaoaiboge* são, também, freqüentes. Certa vez, fui a uma área de coleta, acompanhando algumas pessoas. No caminho, Kohoibiihi parou para nos mostrar a sepultura de seu filho, Kageugeu, morto há dois anos. Enquanto olhávamos a sepultura, uma das crianças que nos seguiam deu um pulo para o lado, e apontando para uma árvore próxima à sepultura, disse: "*Kageugeu kaoaiboge*". Quando olhamos para a direção indicada, as outras crianças puseram-se a rir. Tudo não passava de uma brincadeira. Mas o *kaoaiboge* de Kageugeu - disse seu pai, Kohoibiihi - estava ali realmente, junto a um de seus *kaoaiboge* e a um de sua ex-mulher, mãe de Kageugeu. Kohoibiihi aproveitou o ensejo para relatar que encontrara, inúmeras vezes, com o *kaoaiboge* de Kageugeu, fora dos momentos rituais. A última vez que o encontrou, estava pescando na boca do Maici. O *kaoaiboge* de Kageugeu apresentou-se grande e forte, o que fez com que Kohoibiihi o estranhasse, pois o filho morrera adolescente. Kohoibiihi explicou:

- "*kaoaiboge* cresce depressa, não é como o *ibiisi* que demora para crescer".

Em outra ocasião, quando eu caminhava junto a Ahoetoi, voltando de uma pescaria, e passávamos perto de uma praia no Marmelos, ele disse que um *kaoaiboge* estava gritando. O *kaoaiboge* dizia: "*hiuaugabisahai*"("não demora, volta logo"). Este *kaoaiboge* se dirigia à sua mulher. Ali, naquela praia, segundo Ahoetoi, morava um grupo de *kaoaiboge*.

Paio é um xamã que mantém relações sexuais regulares com uma mulher *kaoaiboge*. Quando realiza o ritual de xamanismo, desloca-se ao patamar subterrâneo, onde se encontra com *Huaoegiai*, com quem tem quatro filhos. Revelou que, enquanto estava no patamar subterrâneo, o irmão de sua amante *kaoaiboge*, *Kapoogoisoai*, subiu ao patamar dos Pirahã, mantendo relações sexuais com a esposa dele. E disse mais: uma de suas filhas, *Mio'* é, na verdade, filha deste *kaoaiboge* com sua mulher. Aqui os planos se conectam, o patamar subterrâneo e o patamar dos Pirahã; estabelece-se uma continuidade, que permite aos seres *ibiisi* trocar mulheres com os seres *kaoaiboge*, copular e ter filhos.

O transformar-se em *kaoaiboge* e *toipe* não é uma qualidade exclusiva dos *ibiisi*. Os animais podem sofrer transformações *kaoaiboge* e *toipe:* os de estimação, a partir do momento em que ganham nomes de *abaisi;* os demais animais, quando são mortos pelos Pirahã. Essas transformações comparecem nas sessões de xamanismo, lamentando o que lhes ocorreu. As transformações dos animais ganham desdobramentos específicos, que terei oportunidade de apresentar com mais detalhe, em outra fase deste trabalho. Agora, quero apenas sublinhar que as transformações *kaoaiboge* e *toipe* apontam para formas complexas de mutação e produção de seres a partir de uma interferência em um corpo(humano ou animal). Lembremos que a morte do *ibiisi* é um ato cometido pelos *abaisi*. A produção de *kaoaiboge* e *toipe* ocorre também em situações que, de algum modo, são alterações na ordem do corpo: lágrimas, sangramentos, vômitos. As transformações *kaoaiboge* e *toipe* são estendidas somente a seres que portam sangue, elemento vital para a ocorrência de metamorfose. A terra e as rochas, por exemplo, não se transformam em *kaoaiboge* e *toipe*.

Ibiisi

O significado da palavra *ibiisi*("invólucro do sangue") parece associar o sangue a uma determinada forma corporal [166]. Embora os animais portem sangue(*bii*), não são classificados como *ibiisi*. *Ibiisi* são seres que têm uma forma corporal específica(completa e perfeita)[167] e são encontrados em todos os patamares do Cosmos.

Existe uma versão sobre a origem do *ibiisi*. No entanto, parece estar subordinada à descrição do poder e força criativos de *Igagai* na produção do Cosmos. Neste contexto, a criação do *ibiisi* é, também, atribuída a *Igagai*:

- "Fez o *ibiisi* de terra. Primeiro fez duas *ibiisi* grávidas, esperando *ibiisi* homens. Depois que os homens nasceram das mulheres, *Igagai* parou de fazer os *ibiisi*" [168].

Conforme já assinalado, este tipo de narrativa tem mais o objetivo de informar sobre o poder de criação de *Igagai* na produção do mundo, do que precisar a origem do *ibiisi*. Sobretudo porque é uma das versões, ou uma das explicações possíveis, para a permanência dos *ibiisi* nesse mundo, após o cataclismo. Se ao invés de restarem três mulheres no mundo, nenhuma houvesse restado, abrir-se-ia uma possibilidade, lógica pelo menos, de os *ibiisi* terem sido criados por *Igagai*, como tudo o mais que está no mundo. Portanto,

---

[166]O simbolismo do corpo entre os Yagua segue de perto a concepção Pirahã: o corpo é pensado enquanto um "envelope", aquilo que envolve os princípios vitais(*huñítu*- motricidade; *huñisétu*- espírito-visão)(Cf. Chaumeil, 1979:44,157; 1983:214); no caso Pirahã, estes princípios vitais materializam-se em substâncias como o sangue e o sêmen. Entre os Javaé, a palavra *tyky* quer dizer pele, invólucro ou corpo(Cf.Rodrigues, 1993:81). Os Yanomami também representam o corpo da mesma forma: *bei sikë*(a pele ou o invólucro corporal), que envolve um interior metafísico(Cf. Albert, 1985:140); uma aproximação com os dados Pirahã poderia estar na relação entre o *ibiisi* e a parte imaterial do corpo: o *kaoaiboge* e o *toipe* que estão em latência dentro do *ibiisi*.

[167]Uma noção semelhante encontra-se entre os Achuar, que concebem os animais e as plantas enquanto pessoas(*aents*), e os humanos são "pessoas completas"(*penke aents*), no sentido de que sua aparência está em conformidade com sua essência(Cf. Descola, 1986:120). Os *ibiisi* são uma espécie de modelo completo das formas e dos seres que estão no Cosmos: os *abaisi* são seres imperfeitos em sua forma corporal; os animais e as plantas ostentam formas "misturadas" e "estranhas" quando comparados aos *ibiisi*.

[168]Semelhante à descrição Maku sobre a origem dos homens. *Idn Kamni*, herói mítico Maku, modelou os homens, misturando saliva e terra(Cf. Silverwood-Cope, 1980:183). Esta versão Pirahã lembra um mito Mundurucu, em que o herói cultural cria as mulheres do barro. Inversamente ao mito de origem Pirahã, o mundo Mundurucu fica sem mulheres, que são modeladas do barro, mas surgem sem vaginas(Cf. Murphy,1958:78; Lévi-Strauss, 1991:129).

esta versão da criação do *ibiisi* por *Igagai* parece constituir-se numa tentativa de levar ao limite sua possibilidade criadora e restauradora do mundo.

A idéia de produção dos *ibiisi* está relacionada à de reprodução associada a uma determinada forma de concepção. O ato da concepção, aquilo que possibilita que se gere um novo *ibiisi*, está dissociado da relação sexual. Quando uma mulher percebe que está grávida, e o sinal mais evidente é a interrupção da menstruação, procura, juntamente com o marido e parentes próximos, recapitular os episódios recentes que poderiam ter ocasionado a concepção. Esta só será possível a partir de um acontecimento com a mulher, que lhe causará um tipo de reação que, por sua vez, será responsável pela concepção. Essa reação, a sensação que a mulher sofre, é descrita como um "susto"; a expressão *maiaga*(medo) corresponde à situação em que ela, se surpreende com algo, provocando, assim, a concepção. Os "sustos" são suscitados por situações bastante diversas: ora um peixe que pula da água numa viagem de canoa, ora uma fruta que cai de uma árvore, por vezes um animal que correu subitamente em sua direção, uma picada de marimbondo, um alimento quente que lhe queima a mão, um galho de árvore que despenca, um tiro de espingarda, um prato que se quebra ao cair [169]. Depois da concepção, da instauração da possibilidade de surgimento de um novo *ibiisi* no mundo, inicia-se o processo de fabricação do corpo, quando o intercurso sexual colaborará para a sua produção.

Todos os *ibiisi* tiveram um momento inicial, aquilo que possibilitou sua existência, o que "assustou" uma mulher fazendo-a conceber. Desta forma, qualquer pessoa sabe o que permitiu a constituição de seu corpo e pode descrever o evento e a coisa que o produziu. O evento inicial será associado a um nome que o indivíduo portará e que irá descrever aquilo que desencadeou sua concepção: Iahau(boto) é produto do "susto" que o boto deu em sua mãe; Toiapa(sucuriju) é o nome de um rapaz, cuja mãe teve medo de uma sucuriju; Pa'ai(jatuarana) é o nome de um corpo, resultante da relação *maiaga* que uma mulher estabeleceu com um peixe jatuarana. Obcoe(bagre) é o nome atribuído a uma pessoa pelo fato de ter sido um bagre que assustou sua mãe. Paita(um

[169]Entre os Tapirapé, várias espécies de pássaros, insetos, peixes e fenômenos naturais são responsáveis pela concepção. Neste caso, a concepção não está ligada a uma relação direta entre a mulher e o mundo natural; é necessária, pois, a intermediação dos xamãs, que "tomam os espíritos das crianças desta fonte natural" e "trazem a criança para a mulher" fazendo-a conceber(Cf. Wagley, 1988:188).

tipo de marimbondo) é o nome que descreve a picada do inseto que a mãe deste rapaz sofreu, fazendo-a conceber [170]. Os nomes *ibiisi* marcam o momento da concepção de um corpo[171]; nomes que as pessoas carregam por toda a vida, até a extinção de seus corpos.

Os *ibiisi*, por serem produtos de uma singularidade, de um evento único que envolveu não uma espécie animal ou vegetal, mas indivíduos específicos de uma espécie, numa situação própria vivida por uma mulher, são, assim, seres particulares dotados de uma singularidade característica inscrita nos seus corpos. O conceito *ibiisi* não simplifica ou homogeniza uma classe de elementos(corpos) que se assemelhem, aponta mais para as diferenças do que para as semelhanças. Cada *ibiisi* é um ser particular, produto e resultado de um acontecimento, sempre diferente [172]. É neste sentido que se explica o horror à gemeleidade, pois um mesmo acontecimento resultando em corpos idênticos implicaria nomes idênticos, abolindo, assim, qualquer possibilidade de diferenciação. Ser *ibiisi* é acima de tudo ser produzido por um acaso, por um conjunto de diferenças, por situações que não se repetirão da mesma maneira no tempo e no espaço. Ser *ibiisi* é ser um acidente, um ser único que, portanto, só existe enquanto singularidade.

Na etapa de fabricação do *ibiisi*, há a cooperação do homem e da mulher através do esperma e do sangue que constituem o corpo. O homem deposita o esperma no corpo da mulher, ajudando a formar os ossos e a carne da criança, o que lhe trará força e sustentação. A mulher contribui com o sangue; a

---

[170]É comum encontrar, nas sociedades da América do Sul tropical, uma separação entre nomes de "infância" relacionados ao corpo ou ao nascimento e nomes de "adulto" associados à aquisição de almas. Os nomes de "infância", muitos vezes, se apresentam vinculados aos animais ou a elementos da natureza, como ocorre entre os Pirahã, por exemplo: Tupinambá(Staden, 1974:169); Guaiaki(Clastres, 1972:252); Sirionó(Homberg,1978); Yanomami(Ramos, 1976,1977; Albert, 1985; Lizot, 1973). Para uma exposição mais sistemática entre "nomes da natureza" e produção dos corpos, ver Gonçalves, 1992.

[171]Lévi-Strauss(1970:99; 1975:27) descreve uma espécie de "totemismo concepcional" australiano, que tem pontos de contato com a relação entre concepção e natureza desenvolvida pelos Pirahã. Nas Novas Hébridas(Aurora) "é a futura mãe que imagina que um coco, uma fruta-pão, ou qualquer outro objeto está ligado, misteriosamente, à criança, que deles seria como que uma espécie de eco". Em Mota(Ilhas Banks) "cada um pensa ser um animal ou fruta, achado ou observado por sua mãe, enquanto estava grávida. Nesse caso, a mulher leva a planta, o fruto ou o animal à aldeia, onde se informa sobre o sentido do incidente. Explicam-lhe que ela dará à luz uma criança, que se parecerá com a coisa, ou que será a própria coisa."

[172]A associação entre natureza e cultura é a terceira possibilidade de que nos fala Lévi-Strauss(1975:26) ao estabelecer as quatro maneiras das séries se relacionarem. Entre os Pirahã, há uma forma de "totemismo", que combina um indivíduo da espécie natural com uma pessoa.

menstruação é interrompida, o sangue se acumula, dando origem ao sangue do novo corpo em geração. O sangue da mulher é responsável pela formação das partes internas do feto, como estômago(*ko'oe*), fígado(*ibiue*), coração(*eose*), rim(*pa'ao*), baço(*kaiihi*), bexiga(*ko'oesoe*), e sobretudo pela formação das veias e artérias (*mioohoe*), que "parecem um cipó" e têm a função de amarrar e ligar estes órgãos. Uma das partes corporais importante é a garganta, *moetoe*, que possui dois orifícios, um que leva o alimento ao estômago e outro que leva os líquidos à bexiga. O estômago vai afinando e enroscando-se "igual a um cipó" até o ânus(*tseo*). A bexiga apresenta um "cipó bem fino", que a liga até o pênis(*etopai*). O umbigo(*saoaihoi*) é ligado ao pênis por meio de uma fibra.

Enquanto nos fornecia esta descrição, Ahoetoi refletia sobre a perfeição corporal, a separação da comida e da bebida no interior do corpo, constituindo dois espaços distintos, onde se depositam os alimentos e a água, eliminados separadamente. A urina é o mesmo que água, as fezes nada mais são que transformações da carne ingerida, sendo, conseqüentemente, sangue. Por isso, as pessoas dizem que, enquanto a criança só se alimentar de leite, suas fezes serão brancas, não terá sangue. Associam os animais que ingerem à quantidade de sangue que sai em suas fezes; num gradiente que vai da menor quantidade de sangue, quando se come peixe, até uma maior quantidade, quando se ingere carne de anta ou de boi. Esse sangue transformado em fezes não é objeto de qualquer evitação[173]. A saliva, o suor, a secreção nasal são elementos semelhantes, transformações da água ao sair do organismo, enquanto a secreção nasal ressequida é associada ao sangue, por sua coloração escura.

Neste ponto, é necessário acrescentar algumas distinções feitas pelos Pirahã, as quais facilitam a compreensão de sua teoria da concepção. A palavra *kaaga* refere-se somente ao ato de fecundação, sendo empregada da seguinte forma: *Maitsege kaaga* Maigepoha(tambaqui/conceber/Maigepoha) ("O tambaqui fez Maigepoha conceber). O termo *kaaga* jamais é empregado para se referir a uma relação entre os *ibiisi;* ele relaciona seja um animal, vegetal ou objeto a uma mulher. A palavra *kaisai* é usada no seguinte contexto: Maigepoha *kaisai* Maitsege, Ahoabi *pe'ai*.(Maigepoha/ fazer/Maitsege/Ahoabi/também)(Maigepoha junto com Ahoabi fizeram ou fabricaram Maitsege). *Kaisai* pode ser empregado em outros contextos, por

[173]Os Pirahã tem o hábito de defecar e urinar no rio e, muitas vezes, após a defecação, bebem a água que está próxima de seus excrementos.

exemplo, para a produção de objetos. Pode-se dizer: *Tse pogahai kaisai*(eu/flecha/fiz) ou *Tse agaoa kaisai*(eu/canoa/fiz). *Kaisai* implica a idéia de produção ou fabricação, seja de corpos, seja de objetos.

Não basta que haja o susto, o estado de medo(*maiaga*), para que a mulher conceba; é necessária uma condição prévia. A primeira menstruação é o sinal de que a mulher já pode conceber. Os Pirahã dizem que a mulher só produz *ibiisi* porque sai sangue de sua vagina. Essa condição feminina indicada pelo sangramento parece ser o que assegura a produção e reprodução dos corpos. Já observamos acima que o sangue é a substância que viabiliza a transformação: a partir do sangue que sai do *ibiisi*, no acidente, produzem-se os *abaisi*; ele também é o elemento motor das transformações *kaoaiboge* e *toipe*. É neste sentido que a condição feminina, revelada por seu sangramento, é capaz de produzir o *ibiisi*. O sangue menstrual torna-se, em potência, a possibilidade de produção de algo; se não produz os *abaisi*, se não libera os *kaoaiboge* e *toipe*, produz, então, o *ibiisi*. É particularmente significativo o fato de o momento mais propício ao ato da concepção, do acidente na interação da mulher com o mundo, ser aquele em que ela está menstruada. O sangramento menstrual é, assim, um componente importante para que o susto seja eficaz. Outro fato que contribui para os Pirahã confirmarem a participação da substância sangue na concepção é o advento da menopausa: quando as mulheres param de sangrar, não podem mais conceber.

Quando uma mulher está menstruada, diz-se que está *huaiohiai* ou *iabaipe*. Neste estado, ela deve seguir algumas prescrições como, por exemplo, não fazer comida e não comer junto com outras pessoas; o contato com seu sangue gera uma forte dor de cabeça, fato que também justifica a evitação de relações sexuais, durante o período. O homem que mantém relação sexual com uma mulher menstruada corre o risco de seu sangue engrossar, o que lhe provocará febre. Neste caso, usa um remédio que "parece pimenta": pinga algumas gostas no nariz para que o sangue volte ao estado normal.

O sangue menstrual é importante para a produção do *ibiisi*, mas o esperma masculino não o é menos. Kohoibiihi disse que, "tempos atrás", os Pirahã tinham o pênis, mas não a potência. Não conseguiam ter relações sexuais; o pênis não reagia a estímulo algum. Como não se podia mais fabricar o corpo, a reprodução dos *ibiisi* ficou ameaçada e *Igagai*, mais uma vez, interveio, dando um remédio aos homens para que pudessem recuperar a potência sexual.

Na fabricação do corpo, o sangue da mulher participa na produção de outros elementos: placenta(*apaohoe*) e cordão umbilical(*pacu*). A placenta é concebida como o companheiro do *ibiisi*, aquilo que morre para que ele possa existir. Após o nascimento do *ibiisi*, a placenta e o cordão umbilical são postos para secar ao sol; são, então, enterrados no mesmo local em que o *ibiisi* nasceu. A placenta e o cordão umbilical se transformam em *kaoaiboge* e *toipe;* quando não são enterrados, mas jogados na água do rio, transformam-se em peixes grandes, tais como o tambaqui e o tucunaré. O que parece estar sendo enfatizado é o fato de a placenta e o cordão se transformarem; por serem "puro sangue", eles trazem em si a potência máxima da transformação. O mesmo se passa com o sangue que escorre da vagina da mulher na hora do parto: se cair na terra transformar-se-á em *kaoaiboge* e *toipe;* caindo na água, transforma-se em peixes pequenos, como o pacu e a piaba. A placenta e o cordão, por quase se tornarem *ibiisi*, devem ser enterrados. O enterro da placenta é o evento que marca o nascimento do *ibiisi* e aquele que liga uma pessoa ao local de enterramento de sua placenta. A maneira como os Pirahã fazem a pergunta: "Onde você nasceu?" revela esta concepção:

- "*Higoo apaohoe hoikaiipa*"("Onde foi enterrada sua placenta?).

O que a mulher ingere durante a gravidez interfere no corpo do filho. Se comer ananás ou certo tipo de mandioca, o corpo da criança ficará despedaçado. A carne de certos animais(tamanduá, tatu, anta, traíra) deve ser evitada, pois, se for ingerida, a carne do *ibiisi* adquirirá a sua mesma consistência firme e rija, dificultando o parto. Quando a mãe pressente a hora do parto, deve comer somente carne de arraia, que faz com que a carne da criança fique bem macia, facilitando sua expulsão. A consistência da carne do *ibiisi* é derivada, também, do sangue e do esperma. As crianças do sexo masculino têm grande quantidade de esperma misturada ao sangue, o que torna sua carne rija e dificulta sua expulsão. A ausência de esperma é responsável pelo fato de as meninas crescerem com maior rapidez que os meninos.

Os *ibiisi* têm sangue, assim como os *kaoaiboge* e os *toipe;* os animais possuem sangue e podem, por este motivo, transformar-se. Os *abaisi* não têm sangue; trazem dentro de si uma substância branca e, por isso, não se transformam, são eternos e imortais. Os vegetais "quase não têm sangue, 'parecem' *abaisi*", o que faz com que durem bastante. Tais características são evocadas para confortar alguém, quando da morte de um *ibiisi*. Foi assim que

Kohoibiihi descreveu a maneira como consolou sua sobrinha quando da morte do pai desta:

- "*Ibiisi* morre, *ibiisi* tem a carne mole, não é como árvore, não é como mato que custa a morrer. Árvore, quando morre, nasce outra igual. *Ibiisi* não; vira outro, vira *kaoaiboge*, *toipe*".

O contato com o sangue e sua ingestão podem ser perigosos. A interdição não recai sobre a ingestão do alimento cru, mas sobre a ingestão do sangue cru. Isso não significa que as pessoas não reconheçam que ingerem sangue, pelo contrário, a condição de sua existência, de seu corpo e de seu crescimento é determinada pela ingestão dessa substância. A criança nasce com pouco sangue no organismo, durante sua vida vai acumulando sangue, retêm o sangue daquilo que ingere. A quantidade dele é responsável pelo crescimento e pelo envelhecimento. Quanto maior a quantidade de sangue ingerido, maior propensão à destruição do *ibiisi*, mais o corpo torna-se vulnerável às doenças enviadas pelos *abaisi*. É por este mesmo motivo que os doentes evitam comer carne de animais que têm muito sangue, seguindo certas prescrições alimentares. Surge aqui um paradoxo: a ingestão de sangue é necessária à vida do *ibiisi*, para que haja crescimento é indispensável acumular sangue no organismo; então, é preciso reter o sangue dos animais em seu corpo. No entanto, a ingestão do sangue leva à destruição do *ibiisi*, ao seu envelhecimento. Cônscios do que significa a retenção de sangue no organismo, preferem comer os animais que "têm pouco sangue", como os peixes. Os animais são classificados segundo a maior ou menor quantidade de sangue que possuem, resultando na qualificação de bons ou ruins para o consumo.

Existem dois estados associados ao corpo masculino: o *ibiisi* pode estar *uepai*(panema) ou *uepaihiaba (uepai*/não)(não-panema)[174]. O estado de *uepai* impossibilita que o indivíduo cumpra suas atividades cotidianas com eficácia, pois tudo que ele pensa fazer não se realiza. Kohoibiihi assim o definiu:

- "Se estou *uepai* e penso em matar tucunaré, o tucunaré passa a saber que eu quero matá-lo e foge; quando sonho com o animal que vou caçar, o animal sabe que eu quero matá-lo e foge".

[174]Os Pirahã traduzem *uepai* por panema. Pude observar que os Pirahã, em conversas com os regionais, comparavam o seu sistema de crenças *uepai* com o deles, baseado no panema, trocando fórmulas para sair desse estado. A crença da panema sustentada pelos nativos da Amazônia foi descrita e analisada por Galvão(1961) e reanalisada por Da Matta(1977).

Algumas situações são descritas como produtoras deste estado: ter relação sexual antes de uma pescaria ou da caçada[175], deixar o cabelo comprido, dormir demasiadamente antes de uma pescaria[176]. A volta ao estado normal, de *uepaihiaba*, é feita a partir de certas práticas ou intervenções no próprio *ibiisi*. Cortar o cabelo rente ao couro cabeludo, pingar nos olhos certo tipo de óleo extraído do caroço de pequiá para limpar a visão, e deixar-se picar por formigas-de-fogo em várias partes do corpo [177]; estas são maneiras de intervir no *ibiisi*, a fim de restaurar-lhe o estado de normalidade.

As relações incestuosas(*ahaiga apoe*)(irmão/braço) são as que mais provocam o estado *uepai* e dificilmente o indivíduo que cometeu incesto consegue retornar ao estado de *uepaihiaba*. O incesto faz com que o homem tenha febre e que seu sangue engrosse(*ebiipai*). As mulheres não são afetadas pela transgressão do incesto. Os Pirahã admitem que a relação incestuosa é uma relação recíproca, isto é, se da perspectiva do homem a relação é incestuosa, esta o será necessariamente, também, para a mulher. Enfatizam, porém, que a prática do incesto só produz maleficios aos homens; a uma mulher incestuosa nada acontece, rigorosamente. E mais, as mulheres têm desejos incestuosos e podem tentar atrair seus pais e irmãos para o ato sexual. Tais desejos se manifestam quando a mulher come da carne de algumas espécies de macaco, que devem ser evitadas: macaco-prego, macaco-cuatá, macaco-mão-de-ouro. A explicação dada é que estes macacos não respeitavam suas irmãs; embora devessem casar-se com as primas cruzadas, transgrediam, freqüentemente, esta regra.

---

[175]Evitar a relação sexual pode significar, nesse contexto, a perda de *etoibii*(sêmen), situação que despontencializa o homem. Veremos estes pontos com maior detalhe no Capítulo IV.

[176]O estado de *uepai* é referido freqüentemente à atividade de pesca e caça, embora possa ser estendido a outros domínios, como por exemplo, um homem que não consegue engravidar sua mulher, ou um homem que está sempre cansado e sem ânimo para os trabalhos agrícolas, pode ser considerado *panema*; constata-se que uma pessoa está *uepai* quando sai para caçar ou pescar por vezes seguidas, retornando sem algum animal abatido. Esta crença *uepai* cria uma relação entre os homens e animais, põe em relação os domínios da natureza e cultura(Cf. Da Matta, 1977: 68,89). No caso Pirahã, é o momento em que há uma comunicação entre os animais e homens. Os animais adivinham o pensamento e as intenções dos homens para com eles, daí fogem, não se deixando abater. Há, também, uma associação entre sonho e panema: quando os homens estão neste estado e sonham que estão abatendo algum animal, este têm acesso ao sonho e não deixa que a situação sonhada se torne realidade.

[177]Formas de evitar a comunicação entre os homens e os animais; uma tentativa de retomar ao estado anterior, de estabelecer fronteiras entre a natureza e a cultura.

O *ibiisi* pode, também, ficar no estado *kobabi*, uma espécie de inconsciência ou mesmo de loucura, passando a se comportar de forma inesperada. A carne de certos animais tem o poder de provocar o estado *kobabi*. Ebee, filha de Tsiapaobe, ficou uma semana neste estado. Via pratos e panelas de alumínio, inexistentes. Pude presenciar uma dessas visões: ficava paralisada, com o olhar fixo e um leve sorriso nos lábios. Segundo o marido, ela estava alegre pois pensava que todos aqueles pratos e panelas imaginários eram seus. Falava-lhe para esfregar bem os olhos com as mãos, para tentar afastar a visão. *Peebigi*(urumutum) e *hoetoi*(mutum) são os responsáveis por provocar essas visões nos *ibiisi;* dizem que sua carne é "muito forte", "muita preta", "tem muito sangue". Kohoibiihi narrou um caso ocorrido quando era ainda criança: um rapaz, primo paralelo, de nome Tsebo, saiu em sua companhia para coletar frutas no igapó. Pararam a canoa perto de uma árvore, e nela subiram para alcançar os frutos nos galhos mais altos. No topo da árvore, Tsebo, que estava se apoiando em um dos galhos, olhou fixamente para Kohoibiihi, largando deliberadamente o galho. Caiu cerca de sete metros até a água e afundou. Seu corpo não boiou. Kohoibiihi associou o fato de o rapaz ter soltado o galho por ter entrado, subitamente, no estado de *kobabi*, em conseqüência de uma refeição feita no dia anterior, em que comera carne de mutum.

Os animais que comem carne de *hoetoi* e *peebigi* podem, também, ficar no estado *kobabi*. É bastante comum encontrar, entre os Pirahã, cachorros com as pontas das orelhas decepadas. Cortar as pontas das orelhas dos cães com o facão é uma forma utilizada para tentar retirar o animal do estado *kobabi*. Ahoabi disse que seu cachorro procedia como um louco, correndo atrás de uma paca ou de uma cotia imaginárias e, de repente, entrava no rio para se afogar. Era um sinal de que estava *kobabi* e de que precisava ter as pontas das orelhas amputadas, de forma a retornar ao estado normal.

Em outra ocasião, Ahoetoi contou que, quando estava caçando, viu um veado *kobabi*. O animal ignorava a sua presença, correndo de um lado para outro; de repente, caiu na sua frente, ficando imóvel. Ahoetoi não precisou atirar; pegou um pedaço de pau e bateu-lhe na cabeça. Certamente, o veado não comera a carne do mutum, mas, segundo Ahoetoi, deve ter comido a folha da árvore que produz o fruto de que o mutum se alimenta. A ingestão de determinados alimentos pode alterar o comportamento, tanto dos humanos,

quanto dos animais. Modifica-se a percepção das coisas, produzindo atitudes inesperadas, que contradizem a forma usual de conduta. Com um tipo de cipó, *pagagaihue*, pode ser feita uma infusão que, administrada àqueles que estão no estado *kobabi*, restaura sua normalidade. Os Pirahã associam, também, o *kobabi* à ingestão da carne de determinados animais que são considerados *niuueta*(cheiro muito forte).

O olfato é importante na classificação[178]. O termo utilizado para designar o olfato é *hoeueta*; o cheiro forte que pode fazer mal é designado *niuueta*; o cheiro bom é *hoe'oe ma'a'ai*.

Todos os animais têm cheiro forte, são hierarquizados por possuírem mais ou menos *niuueta*. Assim, a anta, o caititu e o queixada são os que têm o cheiro mais forte e, portanto, os mais perigosos para serem comidos, podendo provocar o estado *kobabi*. Devem passar por um longo processo de cozimento, a fim de eliminar seu cheiro. A onça é o animal que tem mais *niuueta*, tornando-se por isso não-comestível. O gradiente *niuueta* parece variar na mesma proporção da quantidade de sangue que os animais apresentam. Neste sentido, o peixe é o alimento ideal, tem pouco sangue, seu *niuueta* é bem fraco; é incapaz de produzir qualquer efeito deletério [179].

O olfato é, também, muito importante na classificação dos seres do Cosmos. Em relação aos *abaisi*, os *ibiisi* têm cheiro ruim, pois os *abaisi* são aqueles que possuem o cheiro bom, o *hoe'oe ma'a'ai*. Os *kaoaiboge* têm cheiro bom, pois passam todo o tempo perfumando seu corpo com *sipiuhoaio*. Os *toipe* têm cheiro ruim, *niuueta*. Entre os *ibiisi*, os homens têm cheiro ruim em relação às mulheres, que têm cheiro bom.

---

[178]Seeger(1981:23,88-89) chama atenção para o rendimento do odor na construção dos sistemas classificatórios nas sociedades das terras baixas da América do Sul. Ao longo deste trabalho, veremos como os Pirahã utilizam este tipo de classificação, produzida pelo cheiro, para significar os *ibiisi* em relação aos *abaisi*, os *kaoaiboge* em contraste com os *toipe*, os animais, as plantas e as substâncias corporais.

[179]Os Suyá utilizam a classificação do cheiro para construir uma classificação dos animais, definindo grupos e classes(Cf. Seeger, 1981:93, 95-97). A classificação Pirahã baseada no cheiro não chega a esse nível de divisão do universo animal e vegetal, como entre os Suyá; estabelece uma relação entre o cheiro(forte ou fraco) de determinados animais e sua capacidade de se transformar, depois de mortos pelos Pirahã, produzindo malefícios. Um paralelo entre a classificação Suya e a Pirahã se verifica na construção de um gradiente entre animais com "cheiro forte" e animais com "cheiro fraco", com o grau de importância que ocupam na cosmologia(Cf. Seeger, 1981:119). Assim, a onça e os peixes estariam nos extremos dessa forma de classificação, tanto em relação ao cheiro, quanto em função de sua importância na cosmologia.

Em certas ocasiões os *ibiisi*, tanto os homens, quanto as mulheres, ficam perfumados; ao passar *sipiuhuiao* em seus corpos, ficam "parecendo *kaoaiboge*". O *sipiuhoaio*, sempre que aplicado aos *ibiisi*, torna-os imunes aos efeitos maléficos dos *abaisi*. O cheiro do *sipiuhoaio*, quando aplicado ao *ibiisi*, tem o poder de confundir o *abaisi;* pelo cheiro, ele não sabe se está encontrando um *kaoaiboge* ou um *ibiisi* e, na dúvida, não lhes produz malefícios[180].

A pintura corporal cotidiana é feita com urucum. Em alguns rituais, pode-se usar o jenipapo para fazer algumas listras por cima do urucum. Os Pirahã associam os colares e a pintura de seus corpos ao embelezamento, mas esse enfeite visa também evitar os malefícios dos *abaisi*. O urucum funciona como um isolante, não deixando os *abaisi* se aproximarem dos *ibiisi*, pois confundem o urucum com o sangue. Os colares feitos com dentes de animais funcionam como proteção, porque aqueles que os portam adquirem algumas das respectivas características, como a capacidade de escapar de um predador. Os colares e a pintura que as pessoas usam acabam se constituindo em meios de tornar o corpo menos vulnerável aos ataques permanentes dos *abaisi* [181].

Retornemos, agora, aos nomes do *ibiisi*. Como vimos, os corpos têm um nome que descreve o evento que os produziu. Este nome não lhes garante as transformações *kaoaiboge* e *toipe*. Os nomes de *abaisi* que permitem ao *ibiisi* transformar-se são adquiridos após o casamento, quando, então, seu cônjuge passa a chamá-lo por um nome de *abaisi*, fornecido pelo xamã quando do encontro com esses seres. O seu nome de *ibiisi* deixa de ser usado. Com a aquisição dos nomes de *abaisi*, as pessoas não são mais simplesmente *ibiisi*, corpos. Embora o nome de *ibiisi* deixe de ser usado após se adquirir um nome de *abaisi*, resta ainda uma forma de se referir às pessoas, usando como indicação uma parte de seu corpo. Os cônjuges efetuam uma particularização, uma singularização daquele corpo, por meio de um apelido ao sexo de seu

---

[180]Os *abaisi* não poderiam causar malefícios aos *kaoaiboge* e aos *toipe*. Primeiramente, porque estão interessados no *ibiisi*, e segundo, porque o que produzem não afeta aqueles seres.

[181]Rodrigues & Oliveira(1977:28) registraram a mesma concepção que os Pirahã têm sobre o uso de colares: para "acabar com o medo".

parceiro. Antes do casamento, apenas nome de corpo, depois, nomes de *abaisi* e nomes de sexo: nomes de vulva e nomes de pênis[182].

Estes nomes[183] modificam-se a cada casamento; singularizam não somente o *ibiisi*, mas as relações estabelecidas por ele. Os nomes de sexo que um *ibiisi* porta contam a história de suas relações sexuais e, conseqüentemente, de seus casamentos, dos vários parceiros que teve durante a vida.

Ao conceito de *ibiisi*, estão associadas outras noções, como as de *opihi* e *ege*. *Opihi* quer dizer "sombra". Tudo o que se encontra no patamar Pirahã tem sombra: as árvores, os animais, as pedras, os corpos. Quando querem descrever a sombra de alguma coisa usam o sufixo *pehi;* por exemplo: *ooopehi*(mão-sombra), *iiiopehi* (árvore-sombra). O termo também pode ser empregado em referência a pessoas: *Maisopehi*, a sombra de Maiso. *Opihi*, numa comparação feita por Ahoetoi, é como se fosse uma "marca" superposta a alguma coisa, uma extensão de uma matéria sobre outra, como o efeito da tinta sobre o papel. Mas o ponto que parece fundamental é a idéia aí contida de identidade entre *opihi*, a sombra, e a matéria que a produz. É neste sentido que as pessoas definem a sombra como uma extensão da matéria, utilizando-se de outra noção, a de *ege*. *Ege* significa "próprio", "mesmo". É usado, também, em igual contexto que sombra(*opihi*), mas seu poder conceitual é mais preciso, pois faz a associação direta entre a matéria e a marca que está sendo produzida. Diz-se da sombra de Maiso: *Maisoege*, isto é, não é outra que a própria Maiso. Estes conceitos de sombra e de mesmo, em contraste, nos remetem a outro conceito, o de *igiabisai*, que quer dizer "parecer com", ou seja, o que não é o mesmo, o que não é o próprio. Vimos que o conceito de *igiabisai* é usado pelos Pirahã em diferentes situações, para estabelecer relações entre coisas distintas. Estes conceitos podem ser relacionados aos distintos seres do Cosmos. É

---

[182]Classificação semelhante encontra-se entre os Araweté, que associam os nomes das diferentes espécies de mel ao "gosto" das vaginas das mulheres da aldeia, construindo assim os "vulvônimos"(Cf. Viveiros de Castro, 1986: 352,353).

[183]Vejamos alguns nomes dados pelas mulheres ao pênis de seus maridos: *isohuihi*(sem cabeça), *sa'aohui'oe*(parece com umbigo), *tsiapi'ua*(parece um chapéu), *ipaogehiu*(cabeça grande), *Oepahiu*(pênis "panema", devido ao fato de o homem não conseguir fabricar criança), *tsiai*(parece terra), *aioe*(fino), *apaiuetsi*(torto), *pue*(vara fina), *soahoa*(boca comprida), *kaobaiahai*(pequeno), *paihi*(magro), *ko'oaue*(preto), *'oobe*(branco), *tseohoe*(curto), *nai*(tronco), *kosoe*(furado), *hoata*(quebrado), *moeaihoau*(colar), *hoioe*(quadrado), *apisi-ko'oe*(braço de macaco-cuatá), *kopai*(espelho, liso), *kagaihiosi*(olho de jaguar), *tsiaupa*(enrolado), *tahoe*(nambu). Os nomes de vulva são: *kose*(olho), *iapaitaikabiga*(careca), *toiohoe*(velha), *hoaiuabi*(podre), *tsehoe*(curta), *ogiai*(larga), *mooge'aga*(cabe um poraquê), *kobiai*(vagina branca), *apihuige*(boca preta), *apaitaikopai'ai*(cabelo preto), *piisai*(comprida), *miisai*(vermelha).

significativo o fato de os *abaisi*, os *kaoaiboge* e *toipe* não produzirem sombra; não o fazem, pois não são eles próprios. Esses seres são transformações a partir do *ibiisi*, extensões de uma matéria, alterações ligadas ao *ibiisi* que lhes deu origem. Os *toipe*, os *kaoaiboge*, os *abaisi* são melhor representados pelo conceito de *igiabisai*, já que são sempre referidos pelo que parecem ser. Podem ser "sombras" do *ibiisi*, mas não são *ege*, nem *ibiisi* mesmo.

De um lado, estão os *ibiisi*, enquanto matéria constituída, e de outro, estão os *abaisi*, os *kaoaiboge* e os *toipe* como produtos, transformações, daquela matéria original. A idéia de transformação/não-transformação é importante na definição desses seres. A partir do corpo, matéria não-transformada, mas transformável, coloca-se em movimento a construção do Cosmos [184].

A importância da matéria para os *ibiisi* deixa-se revelar nesta declaração Pirahã: "*Tse ibiisi abaaigio*"(eu/ corpo/somente)("somos apenas corpos"), cujo sentido pode ser percebido em dois registros distintos, embora complementares. Um referido ao destino *post-mortem,* e outro, ao ser *ibiisi* no mundo.

Os *Hiaitsiihi*, como vimos, conformam um dos seres *ibiisi* que habitam o Cosmos, na medida em que cada patamar é habitado por diferentes tipos de *ibiisi*. Os *Hiaitsiihi* reconhecem outras formas de manifestação, não apenas referidas aos demais patamares do Cosmos, mas também ao seu patamar. A diferença entre os *Hiaitsiihi* e os demais *ibiisi* de seu patamar é marcada na ordem do comportamento: "*Hiaitsiihi* faz assim, branco faz deste jeito, Parintintin faz diferente...".

Os Pirahã têm duas formas genéricas para classificar os demais *ibiisi*. A primeira, *Hiaitsiihi kapiuiai*(*Hiaitsiihi*/outro), é empregada para designar genericamente as demais sociedade indígenas. A outra designação é *awe,* utilizada para os brancos, no sentido de não-índio, que não se "parece com os Pirahã", podendo abranger os americanos, alemães, italianos, brasileiros, que "moram perto da água salgada(mar)" até os ribeirinhos, que habitam o Marmelos e o Madeira.

---

[184]Da Matta, Seeger e Viveiros de Castro(1979:10-15) chamam atenção para o corpo enquanto "instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas"(11). Descola(1989:1521-24) acentua a importância da "transformação" enquanto um operador fundamental do pensamento amazônico que repousa na noção de corporalidade.

Os Parintintin são os *Toipehikohuisai*, os Diarrói são *Niahoe*, os Mundurucu são *Paitsi*, os Apurinã são *Pogega* ou *Kahaiakage*, os Tenharim são *Taiage*, os Mura, *Piahai*.

Os Mura são reconhecidos enquanto os mais próximos, os mais "parecidos" com os *Hiaitsiihi*. Os Pirahã contam inúmeros casos em que iam até perto de Manicoré, no Madeira, onde os *Piahai* moravam, pedir mulheres para se casar. Foi o caso de Abage: depois de uma epidemia de sarampo, que dizimou muitas mulheres, chegou até os Mura e morou por lá uns tempos; casou-se com uma mulher com quem retornou ao Maici, juntamente com o sogro. Os *Piahai* são apontados como os que falam a mesma língua, têm os mesmos hábitos e estilo de vida. Os Pirahã criaram laços que os ligam "naturalmente" aos Mura: eles se concebem como um ramo da sociedade Mura.

Os inimigos clássicos dos Pirahã são os Parintintin, os Diarrói e os Tenharim. Ainda hoje, narram histórias de combates, emboscadas e de banquetes canibais, envolvendo esses inimigos. Explicam o pequeno número que seu grupo apresenta agora, pela ação violenta dos inimigos, que quase os levou à extinção. Costumam narrar encontros que tiveram, no passado, com outros grupos que por ali apareceram e que até os dias atuais, povoam seu imaginário. Assim, falam em índios que não têm flechas e somente andam por cima das árvores, os *Koioge*. Falam dos *Tsegeko*, que se parecem com gaviões, devido à sua pintura corporal. Os encontros com esses outros *ibiisi* são esporádicos e pontuais, não ocorrendo, portanto, o estabelecimento de relações duradouras. Os Pirahã admitem que os *Hiaitsiihi* são, na verdade, resultantes da "mistura" de vários outros *ibiisi* que habitam o seu patamar; dizem, assim, que os Torá, os Tenharim, os Diarrói, os Parintintin, os Mura e outros grupos contribuíram para a reprodução dos *Hiaitsiihi*. Desta forma, identificam muitas pessoas como oriundas de outros grupos. Vários daqueles que se incorporaram aos Pirahã foram capturados ainda crianças, ou enquanto roubavam mulheres dos grupos vizinhos. Por conseguinte, os *Hiaitsiihi* seriam o produto de uma miscigenação de vários tipos de *ibiisi*[185].

A partir do modo como os Pirahã percebem as relações entre os *Hiaitsiihi*, são estabelecidas marcações internas da alteridade. A diferença entre os

[185]Durante a estadia entre os Pirahã, pediram-me algumas vezes que, quando retomasse, trouxesse crianças brancas ou de outros índios, para que pudessem criar.

Hiaitsiihi, assinalada em alguns níveis, a partir do parentesco e das relações de aliança, produz uma organização responsável por criar e reproduzir diferenças entre esses corpos *Hiaitsiihi*. Através das noções de consangüinidade e afinidade, criam-se duas formas de classificação distintas: os *mage* e os *ahaige*. A partir destas classificações, engendram-se formas distintas de reciprocidade e, conseqüentemente, diferenças que reproduzem níveis de inclusão e exclusão no interior dos *ibiisi Hiaitsiihi*.

Outra forma de pensar a alteridade manifesta-se na possibilidade de existência de outros subgrupos Pirahã, que vivem próximos à cabeceira do Marmelos. Chegam mesmo a lhes atribuir designações específicas. Tais grupos estariam no interior da classificação *Hiaitsiihi*, marcando mais um nível de diferença.

A alteridade constituída internamente entre os *ibiisi Hiaitsiihi* é, também, produzida em dois momentos distintos. No passado, os Pirahã faziam uso do paricá, uma casca de árvore que, depois de macerada, tinha seu pó aspirado ou introduzido no ânus. A droga produzia um efeito que identificam como "parecido com *kobabi*", com quase ficar "louco", pois provoca em quem a inalou ímpetos inesperados de violência. Alguém sob o efeito da droga vagava pela mata aos gritos, tornando-se muito corajoso, querendo matar animais e guerrear; passava a perceber todos os seus parentes como estranhos e, por isso, os atacava. Quando um homem preparava o paricá, a esposa escondia seu arco, suas flechas, as facas e todos os objetos que poderiam se transformar em armas, em suas mãos. Hoje em dia, o paricá não é mais consumido; seu lugar foi ocupado pela cachaça, adquirida através do contato com os regionais. Não medem esforços para obtê-la: remam durante horas e fazem qualquer tipo de troca. O ritual de consumo parece obedecer às mesmas coordenadas que o do paricá: um ou dois homens bebem, enquanto os demais permanecem sóbrios, e aguardam outro dia para beber. Os Pirahã apresentam as mesmas reações, com a cachaça, que aquelas observadas pela ingestão do paricá: ficam violentos, querem guerrear, matar seus parentes e os animais de estimação.

CAPÍTULO VI

ETOIBII: "O SANGUE DO SEXO"

Etoibii é descrito como algo presente no interior das distintas formas materiais que existem no Cosmos. É uma substância líquida, que varia de cor e de espessura, segundo o lugar em que se encontra. Na rocha é escura, na areia é avermelhada, no capim é transparente, no homem é branca. *Etoibii* é uma substância, tem cor e espessura, mas também é um princípio, condição de inteligibilidade dos fenômenos. Por um lado, uma possibilidade de totalizar o mundo, através de uma identidade de substância entre todos os seres e todas as coisas[186]. Por outro, *etoibii* é a impossibilidade de seu fechamento, por excluir determinados seres que não possuem a substância no próprio organismo.

Um informante se expressou da seguinte forma: "*Ogiagao aoga etoibii*"("tudo tem *etoibii*"). Mas, logo em seguida, disse: "*Abaisi kabikue, epoihi piai*"("*Abaisi* não tem, mulher também não tem"). A mulher e os *abaisi* não possuem *etoibii* em seu organismo: o *abaisi*, em estado permanente e absoluto, e a mulher, em estado relativo e condicional. Se os *abaisi* não possuem o *etoibii*, a mulher nasce sem essa substância, mas poderá adquirí-la através do homem.

---

[186]Esta noção de *etoibii* é semelhante ao *ekuru* Arara: uma substância vital presente nos seres vivos e que, no homem, é identificada ao esperma(Cf. Pinto, 1989:92). A diferença Pirahã é que o *etoibii* se encontra em quase tudo que há no seu mundo, excetuando-se apenas as mulheres e os *abaisi*. Ao contrário dos Arara, que desenvolvem um ciclo do *ekuru*, em que há uma troca de substâncias entre os homens e os animais e os vegetais, os Pirahã admitem apenas que se pode perder *etoibii* e que somente a mulher recebe esta substância. Pode-se, também, fazer um paralelo entre o *etoibii* e o *raka* Bororo. O *raka* é a fonte de vida, aquilo que anima não somente os homens e os animais, mas também a chuva a cair, por exemplo. Do mesmo modo que entre os Pirahã, esta força vital é um princípio, embora possa se associar a expressões materiais como o sangue menstrual e o sêmen(Cf. Crocker, 1985: 41-42; Viertler, 1979:22). O sangue e seus derivados(sêmen e leite materno)(*halubu*) transportam a mesma noção de energia vital entre os Javaé.(Cf. Rodrigues, 1993:49). Para os Kaxináwa, *jimi*(sangue) é o seu equivalente para substância vital, associada à energia física(Cf. McCallum, 1989:95). O que mais se assemelha à noção *etoibii* é o princípio vital *yoshi* dos Yamináwa, integrando os homens e todos os elementos da natureza, na medida em que todos têm esta força vital que anima os seres e os elementos. Ao contrário do *etoibii* que se materializa em alguma substância, o sêmen entre os homens por exemplo, o *yoshi* se apresenta no homem sob a forma *wëroyoshi*, essência ou alma, algo imaterial que é responsável pela vida e potência humanas(Cf. Townsley, 1988). Para os Araweté, o sêmen congrega todos os componentes da pessoa(carne, sangue, ossos e alma-princípio vital)(Cf. Viveiros de Castro, 1986:438).

O polvilho é o *etoibii* da mandioca, a espuma é o *etoibii* da água, o líquido que sai do caule ou das folhas de uma planta são o seu *etoibii*, o mel é o *etoibii* das abelhas, as secreções produzidas pelos insetos e demais animais são o seu *etoibii* [187]. Dos seres antropomorfos, somente os *ibiisi*, os *kaoaiboge* e *toipe* possuem *etoibii*. Entre os *ibiisi*, o *etoibii* é o esperma. O homem nasce com esta substância em seu organismo, enquanto a mulher só terá acesso ao *etoibii* através da relação sexual.

Pela vagina, entra o esperma do homem, fazendo com que, a partir da primeira relação, a mulher passe também a ter *etoibii* em seu organismo. Os Pirahã dizem que ter *etoibii* faz as mulheres mais saudáveis. Assim, mulheres que não têm relações sexuais com freqüência podem ficar fracas e vulneráveis.

No processo de envelhecimento, o homem perde *etoibii*, ou melhor, produz *etoibii* em menor quantidade. Os adolescentes são aqueles que têm maior quantidade de *etoibii* em seus corpos; por isso, podem desperdiçá-lo, seja através da masturbação (*opaoeigaipaisai*), seja por polução noturna, através de sonhos em que praticam relações sexuais.

Nos *ibiisi*, o sexo e o *etoibii* estão intimamente associados; o sexo é a própria condição de saída do esperma do organismo masculino e da respectiva introdução no organismo feminino. Os homens dizem que sua excitação sexual se desencadeia pelo odor exalado da vagina da mulher; a expressão "*epoihi mi'ue*"("cheiro de mulher") exprime o interesse sexual por uma mulher, da mesma forma que "*epoihi mi'ueou'ue*"("mulher sem cheiro") indica a falta de interesse sexual de um homem por uma mulher. É somente quando a "mulher tem cheiro", que o homem fica *etoaga*(ter/sexo)("desejo"), podendo ficar *etoibiigai*("sexo grande"), mas, se a mulher não tem cheiro, o homem fica *etoauge*("sem sexo") [188]. O pênis é designado *etopai*, a vagina, *etoahai; etoaga* significa "desejo"(*eto*=sexo; *aga*=ter), *etobigai* quer dizer sexo grande (*eto*=sexo; *bigai*=grande). Apesar de os morfemas *pai* e *hai* não terem uma tradução, pode-se inferir que indicam a diferença sexual: o radical *eto* refere-se a órgão sexual, uma espécie de termo geral indicando sexo, ao qual são pós-

[187]O que se assemelha ao conceito *etoibii*, no que se refere ao seu poder de ligar todas as coisas do universo, é o conceito de alma(*wakan*) Achuar. As plantas, os animais e os elementos da natureza são considerados pessoas, porque são dotados de uma alma; são, portanto, antropomórficos em essência embora não o sejam em aparência.(Cf.Descola, 1986:120)

[188]Entre os Suya, observa-se a mesma associação entre cheiro do sexo feminino e atividade sexual(Cf. Seeger, 1981:119).

fixados outros determinados termos que precisam seu significado. Neste conjunto, torna-se ainda mais significativa a palavra *etoibii*, formada pelos termos *eto* e *ibii*(sangue), indicando, assim, ser o esperma o sangue sexual [189].

A idéia de potência associada ao *etoibii* fica evidenciada quando as pessoas dizem que os velhos têm pouco *etoibii* e, conseqüentemente, pouco interesse sexual. O inverso se passa com os jovens, que possuem muito *etoibii* e grande interesse sexual. Quando um homem mantém muitas relações sexuais, perde *etoibii*, fica cansado e fraco[190]. É importante assinalar que, enquanto para o homem, a relação sexual é vista como um despotencializador - algo que envolve perda de substância(do *etoibii*) -, para as mulheres, a relação sexual é pensada como algo em que se ganha substância, essencialmente masculina, mas que, com o intercurso sexual, passa a integrar o organismo feminino. Da perspectiva feminina, a relação sexual a torna potente. No mesmo momento em que o homem perde *etoibii*, a mulher passa a tê-lo em seu organismo [191].

A substância *etoibii* fica armazenada na barriga(*ko'oe*) do homem, e sai somente quando o *etopai*(pênis) está *etobigai*(grande). Assim, estabelece-se também uma relação entre *etoaga*, que significa desejo e potência sexual, com a quantidade de *etoibii* que o indivíduo porta. Por este motivo, dizem que, quando se está muito velho, o *etoibii* já está no fim, e que quando existe pouca quantidade de *etoibii* no organismo, o desejo sexual se esgota; nesta situação, o

---

[189]Encontra-se um paralelo entre os Yaminâwa, que afirmam que o sangue do homem é o seu sêmen, donde a procriação é o resultado da troca dos fluidos corporais: o sangue menstrual e o sêmen(sangue masculino)(Cf. Townsley, 1988:54). Os Kaxinâwa também concebem sangue e sêmen enquanto substâncias equivalentes(McCallum, 1989:95,99).

[190]A idéia de que a perda de sêmen e o acúmulo de sangue enfraquecem pode ser observada entre os Yawalapití. A evitação de relações sexuais e a prática da escarificação controlam a quantidade dessas substâncias no organismo(Cf. Viveiros de Castro, 1987b:46). Para os Pirahã, há uma relação entre a quantidade de sangue e de esperma no organismo: os velhos têm muito sangue e pouco esperma; os jovens têm muito esperma e pouco sangue. Muito sangue está associado ao envelhecimento e pouco esperma, à vulnerabilidade.

[191]Para os Bororo, todos os seres humanos nascem com uma quantidade fixa de *raka* em seus organismos. A perda desta substância vital se dá a partir do momento de entrada na adolescência: a copulação, o trabalho físico, a dança e o canto são responsáveis pela saída desta substância do organismo. Deste modo, o *raka* está associado ao envelhecimento(Cf. Crocker, 1985:42-42). No caso Pirahã, a perda e o acúmulo do *etoibii* nos organismos variam de acordo com o gênero: se o homem nasce com esta substância, a perde ao longo de sua vida, enquanto que a mulher a acumula. A perda do *etoibii* não está associada ao envelhecimento; este é causado não pela perda, mas pelo acúmulo de outra substância: o sangue. Embora os Kaxinâwa pensem a relação sexual enquanto uma troca de fluidos, pode-se observar, por exemplo, que é uma troca desigual, já que através do sexo as mulheres ficam gordas e os homens ficam magros(Cf. McCallum, 1989:96).

sexo passa a ser referido pelo termo *etokoai*(*eto*=sexo; *koai*=morto), associando-se ao estado de *etoauge*, de impotência sexual.

Como vimos no Capítulo anterior, a concepção não é associada à relação sexual. O intercurso sexual desempenha um papel importante na fabricação do corpo da criança, mas não na concepção. O sangue menstrual pára de sair, acumulando-se no corpo da mulher para formar o sangue da criança, enquanto o *etoibii* do homem faz seus ossos e sua carne. Nessa fase da fabricação, o corpo resulta do sangue e do esperma. Segundo os Pirahã, nos ossos reside a força, eles são o sustentáculo do corpo, o que indica, mais uma vez, a associação do *etoibii* à potência e à força. Em tal comparação, é interessante observar que o sangue expelido pela *etoahai*(vagina), o sangue menstrual, não é designado pelo termo *etoibii*(o sangue do sexo), como seria esperado; referem-se à menstruação pelo termo *hoaiohiai*. Quanto ao sêmen que sai do sexo masculino, descrevem-no: "como se fosse sangue" ou "que parece com sangue", apesar de ser branco e ter atribuições simbólicas bem distintas. Poder-se-ia dizer, então, que é do sexo(*eto*) da mulher que sai o sangue(*bii*), mas que, no entanto, "o sangue do sexo", o *etoibii*, não é associado às mulheres, e sim aos homens.

O sangue menstrual é tido como algo perigoso, que deve ser evitado. Além de normas de comportamento e dieta alimentar, há a interdição de relações sexuais. O intercurso sexual com uma mulher menstruada, como já vimos, acarretaria ao homem fortes dores de cabeça e cansaço físico. Constata-se, assim, que a troca de substâncias se dá somente num único sentido, já que pelo sexo da mulher o sangue não deve ser transferido para o homem; somente o *etoibii*, "sangue do sexo" do homem, é transferido à mulher. Se o sangue menstrual for transferido ao homem, seu sangue ficará grosso, terá febre, enquanto que a transferência do "sangue" do sexo masculino, *etoibii*, torna a mulher potente e invulnerável. Também é significativa a maneira como os Pirahã curam os males que acometem os homens quando têm relações sexuais com uma mulher menstruada. Pingam no nariz gotas de um remédio que, por arder muito, bloqueia o olfato; para certeza de que o remédio não escape, tampam as narinas. Abolir o olfato significa não poder sentir o cheiro da mulher, conseqüentemente, inibir o desejo sexual, ficar *etoauge*(sem desejo), evitando a perda do *etoibii*, já que é somente a partir do *etoaga*(ter desejo, ou ter sexo) que se pode perdê-lo. Uma prática de resguardo desencadeada pelo

"bloqueio do olfato" faz com que se retorne ao estado de normalidade, evitando, assim, a perda do *etoibii*.

Etoibii parece ser um operador simbólico por excelência, pois tudo aquilo que constitui o mundo é-lhe referido. É um operador da diferença: em um plano, permite a diferenciação corporal entre os *abaisi* e os *ibiisi;* em outro, entre os próprios *ibiisi*, entre o homem e a mulher.

Retornemos à narrativa mítica apresentada anteriormente. No início, restaram apenas três mulheres, choravam porque precisavam dos homens para continuar sua existência; o choro parece indicar, além de uma falta, a impossibilidade de se manterem vivas sem a presença dos homens. Os homens são, então, criados pelas mulheres com o auxílio de *Igagai;* no entanto, nascem sem pênis, isto é, sem a marcação da diferença que os distinguiria enquanto homens. Apresenta-se, aqui uma dupla questão relacionada à diferença. Em um primeiro plano, a diferença é tematizada em termos conceituais - a idéia de diferença entre homens e mulheres parece se colocar antes mesmo que a diferença factual, nos corpos, seja instalada; as mulheres reconhecem que seus filhos são homens, antes mesmo que *Igagai* seja convocado a criar o traço que evidenciaria a diferença entre os sexos, o pênis de palha. Num segundo plano, pela colocação do pênis, a diferença pode começar a operar: os homens estarão aptos não somente copular com as mulheres, mas, principalmente, para lhes passar a substância *etoibii*.

A relação entre homem e mulher se estabelece a partir do *etoibii,* por poderem compartilhar desta substância. O homem nasce com um estoque de *etoibii* no organismo, embora vá perdê-lo ao longo de sua vida. Algumas pessoas disseram que o *etoibii* pode ser reproduzido no corpo do homem; assim como o sangue aumenta quantitativamente, o *etoibii,* também, poderia ser aumentado, dependendo do que fosse ingerido pelo *ibiisi*. Porém, existe uma quantidade limitada de *etoibii,* e a idéia de perda constante reforça a concepção de que é uma substância finita no organismo. Os homens têm *etoibii,* mas não podem mantê-lo em seu corpo porque fazem sexo; o desejo sexual estimula a perda de *etoibii* do organismo masculino para o feminino. Portanto, da perspectiva masculina, a mulher o espolia, a partir da relação sexual, enfraquecendo-o a cada intercurso, quando ela fica mais potente, por acrescentar *etoibii* a seu organismo. Assim, as mulheres fazem com que os homens dividam sua potência, partilhem seu *etoibii* com elas, fazem com que

as desejem, pois exalam um cheiro que tem o poder de excitá-los, que os atrai, dando ensejo a que percam suas substâncias e equilibrem a potência no mundo.

É sob tal perspectiva, que os Pirahã formulam a idéia de que as mulheres são voluptuosas e, por isso, responsabilizadas pelos atos sexuais; são elas que seduzem os homens. Este tipo de idéia se confirma na maneira como ;e definida a proibição do incesto. As mulheres têm desejos incestuosos e podem seduzir um irmão, um pai e até mesmo um filho, se elas comerem carne de determinados animais, sempre do sexo feminino: tracajá, macaco-prego, anta, macaco-cuatá. O que há em comum entre esses animais, além de todos serem fêmeas, é o fato de todos eles serem classificados como portadores de grande quantidade de sangue; ao serem mortos, sangram muito. Duas interpretações foram dadas para essa ocorrência: uma, que indicava o aumento da quantidade de sangue no *ibiisi* feminino, tendo como conseqüência mudanças no seu comportamento; outra, afirmando que, se comessem carne desses animais, as mulheres se comportariam como as respectivas fêmeas que, segundo os Pirahã, não excluem nem irmãos, nem pais e nem filhos, incitando-os a ter relações sexuais. Desta perspectiva, a idéia de incesto estaria associada a uma regressão à natureza por parte da mulher, mas também haveria uma identificação entre o comportamento de certos animais fêmeas e das mulheres Pirahã. Atribuindo, a essas fêmeas, atitudes de sedutoras e o desejo por relações incestuosas, reconhecem que a transgressão da regra é culpa dos machos.

Os homens que têm relações incestuosas são passíveis de sofrerem doenças causadas por essa transgressão; às mulheres não acontece nada, são imunes a qualquer malefício provocado por transgressão da proibição do incesto. Neste sentido, o incesto faz parte do ser mulher, cujos desejos sexuais incestuosos poderão se tornar mais ou menos aguçados, de acordo com o que ingerir. Ao invés de regras de proibição para as mulheres, proscreve-se-lhes a carne de certos animais; uma proscrição sexual é transformada em proscrição alimentar.

A mulher é, também, a responsável pelo que os Pirahã chamam "*egahape epoihi*"("roubar" ou "levar mulher"). Esta prática é muito comum durante um determinado ritual, quando os Pirahã se reúnem para dançar e cantar, ou melhor, como dizem, para "fazer barulho", de modo a indicar para *Igagai* o lugar onde se encontram. Durante a festa, a prática do roubo de mulher é tolerada, isto é, não haverá conflitos entre o marido lesado e aquele que

"roubar" sua mulher. Em outras ocasiões, fora dos rituais, pode haver conflito entre as partes envolvidas no "*egahape epoihi*". Todos os roubos de mulheres são percebidos como iniciativa feminina; são elas que incentivam os homens a roubá-las de seus maridos. A mulher é quem, deste ponto de vista, os provoca, quem os instiga a transgredir as regras, a praticar o incesto. É por meio dos homens que as regras se colocam, pois caberá a eles sofrer as penalidades, caso as transgridam. Embora o *etoibii* possa ser o "sangue do sexo", numa alusão àquilo que sai do sexo da mulher, ele não o é exatamente; o sangue que sai do sexo da mulher e o "sangue" que sai do sexo do homem pertencem a campos semânticos distintos: um é vermelho e o outro é branco, um contamina e enfraquece, enquanto o outro potencializa.

O sangue e o esperma são duas substâncias essenciais aos seres e às coisas que habitam o mundo. Para os Pirahã, os vegetais, os animais e os seres humanos têm algo em comum, por compartilharem das mesmas substâncias presentes em seus organismos: o *etoibii* e o sangue [192]. No que se refere aos animais e aos vegetais, o *etoibii* não está diretamente associado à questão sexual e à sua diferença, como entre os homens. O sangue é a substância responsável pela finitude desses seres, o que leva as pessoas a dizerem, por exemplo, que a castanheira morre porque seu sangue acabou. Neste contexto, o sangue, tanto o dos humanos, como o dos animais e vegetais, é algo que lhes possibilita morrer, indicando o caráter irreversível de seu fim, enquanto matéria, nesse mundo. Não nos esqueçamos de que tudo o que tem sangue morre ou se transforma: os *ibiisi*, os *kaoaiboge* e *toipe*, os animais e vegetais; o que não tem sangue é eterno e imutável, como os *abaisi*.

O *ibii*, o sangue, se inclui, também, exclui; ao mesmo tempo em que junta os animais, os vegetais e os humanos, separa-os da areia, das rochas, da água e de outras substâncias encontradas no patamar Pirahã. O *etoibii* unifica todo o Cosmos, a partir da substância, ao relacionar homens, vegetais, animais, minerais e ainda os *kaoaiboge* e *toipe*, embora exclua, também, os *abaisi* e as mulheres. Se a mulher, na origem, não tem o *etoibii*, ela também foi formada por ele, e poderá tê-lo por ocasião de sua primeira relação sexual, quando

---

[192]Para os Maku, o que os seres do Cosmos compartilham não está relacionado propriamente ao sangue e ao sêmen, embora seja descrito enquanto uma forma de energia associada a dois estados distintos: *tsa'* e *kama'*, calor e frio(Cf. Silverwood-Cope,1980:179). Estas energias vão ter o mesmo poder ordenador, classificador responsável pelo equilíbrio do Cosmos, como o sangue e o sêmen entre os elementos do universo Pirahã.

passará a acumular esta substância em seu organismo. No *abaisi* falta o sangue e, também, o *etoibii*. Os *abaisi*, por não terem sangue, são eternos, imortais, estão excluídos da finitude, fora de qualquer processo temporal. Como vimos, são seres imperfeitos, incompletos, deformados, produtos de um acidente que o corpo sofreu. Se o *etoibii* é sinal de potência, de completude, entende-se que os *abaisi* não o possuam em seus organismos. Assim, a combinação de ausência de sangue e de *etoibii* produz a imperfeição eterna, enquanto a concomitância das duas substâncias nos organismos afirmam a finitude e a perfeição.

Conseqüentemente, podem existir pelo menos quatro tipos de seres: um ser em que as duas substâncias estão ausentes de seu organismo, o *abaisi*, que vive na eternidade e na incompletude(corporal e espiritual, já que é defeituoso e infeliz); os seres que têm o sangue e o *etoibii*, vale dizer, os *ibiisi* homens, as plantas e os animais, que são finitos e perfeitos; as coisas, os minerais, a água, a areia, a terra, que possuem somente o *etoibii*, faltando-lhes sangue, sendo, por isso, eternos e perfeitos; e, finalmente, a mulher, que tem o sangue, mas não tem o *etoibii*, pelo menos no início de sua existência, o que a torna finita e imperfeita, incompleta. A mulher é uma exceção, pois, dentre os seres que possuem sangue, é a única que não tem o *etoibii*. Sua imperfeição não é eterna, assim como não o é a perfeição dos demais seres que portam o *etoibii*. A mulher enfraquece o homem através da relação sexual, acumulando *etoibii* em seu organismo, diminuindo a potência e o poder originais masculinos. Os homens, por sua vez, "matam" os animais e os vegetais, e até mesmo os minerais, retirando parte de sua potência; são mortes que desequilibram a quantidade de *etoibii* desses seres. Quando um Pirahã retira areia de um lugar, cava um buraco no solo, derruba uma árvore, quebra uma pedra, mata um animal, quebra um graveto, está praticando um ato contra esses seres, deixando que o seu sangue e o seu *etoibii* escapem da matéria original. Quando um animal "mata" outro animal, quando uma pedra corta a mão de um homem, acontece, também, escapamento de sangue. Perde-se o que se tem para perder; no caso dos humanos, a perda de *etoibii* está vinculada somente à relação sexual; nos demais seres e coisas, a perda de *etoibii* está associada a qualquer acontecimento que produza perfuração, não importando qual substância escape[193].

---

[193]Overing(1986) acentuou a importância dessa percepção da violência(real ou simbólica) mantida em termos de presa e predador, perdas de substância, morte, dominação, canibalismo e

Os Pirahã insistem em dizer que a continuidade dos demais seres, além dos *ibiisi*, depende do *etoibii*, da mistura dos *etoibii*. No caso das plantas, há uma mistura do seu *etoibii* com o *etoibii* da terra, produzindo novas plantas; no caso dos animais, há a mistura do *etoibii* do macho e do *etoibii* da fêmea. O que acontece com os humanos parece se dar sob a mesma lógica, porém com algumas diferenças. Nos *ibiisi* não há a mistura de *etoibii*, o "sangue do sexo" masculino e feminino; no caso dos humanos, são distintos: um é o *etoibii*(o do homem) e o outro é o sangue menstrual; não se misturam, mantêm-se separados - os ossos e a carne são formados pelo *etoibii;* o sangue menstrual forma o sangue da criança.

Aqui reside a diferença entre os animais, as plantas e os humanos. As plantas, juntamente com a terra, produzem algo, através da mistura de seus respectivos *etoibii*. Os animais têm *etoibii* no organismo; pela copulação, os *etoibii* são misturados, dando surgimento a novos seres. Um informante assim descreveu a cópula do peixe jacundá: presos pela boca, o peixe macho joga seu *etoibii* na fêmea; este mistura-se ao dela, possibilitando o nascimento de novos seres. O ato sexual entre os animais não é associado à predação que o macho sofreria por parte da fêmea, pois ambos possuem o *etoibii*. A fecundação nas plantas e nos animais está intimamente associada ao *etoibii*, ao contrário dos humanos, onde o ato da fecundação não está associado à relação sexual, a não ser numa segunda etapa, no período de gestação. A concepção entre os humanos está relacionada à mulher estritamente e a participação do homem (e do *etoibii*) só se processa numa segunda fase.

Chegamos, portanto, a duas características essencialmente femininas: a ausência do *etoibii* e a possibilidade de conceber. Os dados Pirahã propiciam e instigam certas associações: se, por um lado, os *abaisi* são produtos de uma interferência que deu certo, de uma violência que a natureza praticou contra os *ibiisi*, resultando nos *abaisi*, seres incompletos, a interferência sobre a mulher, aquilo que lhe provocou "susto", a faz conceber o *ibiisi*. Aqui, devemos assinalar, novamente, que a mulher não é incompleta ou deformada, no sentido que os Pirahã atribuem à forma corporal dos *abaisi;* embora tenha o corpo perfeito, a mulher não tem o *etoibii*. O que sai do seu sexo é sangue e não

---

troca de agressões enquanto conceitos fundamentais para a construção do espaço social nas sociedades das Terras Baixas da América do Sul.

etoibii; seu sangue pode dar origem a novas formas: pelo fato de sangrar, a mulher pode ser o pivô da transformação e da produção dos novos seres.

Se a mulher não tem, originalmente o *etoibii* e se este significa potência(a força pelos ossos), ela está do lado da passividade; socialmente, a mulher é considerada um ser passivo. O centro da vida social Pirahã é masculino; das atividades de subsistência aos rituais, as tarefas consideradas mais importantes são exercidas pelos homens. É o homem quem derruba, queima, planta e colhe a mandioca; é o responsável por todas essas atividades, embora em algumas etapas possa contar com a ajuda da mulher. É o homem quem pesca, quem coleta os principais frutos que serão consumidos pela sua família ou por seu grupo doméstico. A mulher toma parte no trabalho de coleta de forma esporádica, coletando para seu próprio consumo. Freqüentemente, é o homem quem prepara os alimentos, seja o assado ou o cozido. Ainda, o homem cuida de seus próprios filhos, embora esta seja uma das tarefas consideradas femininas. Observe-se, no entanto, que as atividades que as pessoas desenvolvem não sofrem marcações rígidas, segundo o sexo; não se pode dizer que pegar lenha seja uma atividade masculina e que pegar água seja uma atividade feminina, ou então, afirmar que cozinhar é tarefa da mulher e que pescar seria tarefa dos homens. Não existem fronteiras definidas entre os papéis desempenhados pelos dois sexos. O que se passa, de fato, é que os homens são mais ativos que as mulheres, desempenhando quase todas as tarefas, embora a mulher possa, se desejar, realizar essas mesmas tarefas. As mulheres podem pescar, pegar lenha, coletar, cozinhar, ajudar nos trabalhos agrícolas.

Dentre estas atividades, uma parece exigir a divisão sexual do trabalho, a complementaridade dos dois papéis: a confecção do arco e da flecha. O arco é um objeto eminentemente masculino; nenhuma mulher o maneja. O fuso é construído pela mulher e usado por ela para fiar o algodão, que fixa a ponta e as penas às flechas. Fuso é chamado por *piisi*, um termo também empregado para o ato de ejacular e/ou de urinar; segundo os Pirahã, o fuso representa o pênis do homem, e o algodão que se enrola e se desenrola do fuso, o *etoibii;* assim, se "parece" com um pênis ejaculando. É significativo que seja a mulher quem fabrica o fuso, e quem se diz a "dona do algodão". Neste sentido, é ela quem possui o pênis-fuso e quem produz o *etoibii*-algodão, para que o homem

possa fazer seu arco e as flechas [194]. Se, através da relação sexual, a mulher retira do homem sua potência, o seu *etoibii*, ela o restitui ao fornecer o fio de algodão com que fabricará as flechas que lhe permitirão pescar. Há um troca de potências: aquilo que era exclusivamente masculino passa para a mulher; depois retorna para o homem, contribuindo para potencializar sua força. Qualquer ação sobre o mundo, desde o ato de fincar um esteio na areia para erigir uma casa, até o de matar um peixe, ou mesmo derrubar uma árvore, é considerada uma interferência que exercerá efeitos sobre quem a praticou [195]. Deste ponto de vista, os homens são aqueles que mais interferem, por realizarem as principais atividades necessárias à sua própria sobrevivência, e as pessoas estão cientes das conseqüências e malefícios que poderão advir dessas interferências.

Neste todo, a mulher não exerce um papel preponderante de interferência, exceto por uma situação específica: quando sai para caçar. Embora os Pirahã, atualmente, comam carne dos animais da floresta, afirmam categoricamente que aprenderam a comer este tipo de carne com os brancos. Contam que os brancos entravam em seu território, caçavam, depois paravam em alguma aldeia para assar a carne. Insistiam para que os Pirahã experimentassem da carne dos animais caçados. Num primeiro momento, recusaram, mas diante da insistência dos brancos, resolveram experimentar e acabaram gostando de comê-la; hoje, embora não se dediquem à caça como atividade principal, comem carne dos animais da floresta. Observa-se aqui a mesma "lógica da experimentação" descrita em Capítulos anteriores, possibilidade de abertura e transformação do sistema. Os homens não são bons caçadores. Não realizam essa atividade com competência e são raríssimas as vezes em que um homem sai de casa, com a intenção explícita de caçar. Quando alguém retorna à aldeia com algum animal abatido, é porque a caça atravessou seu caminho de pescaria ou de coleta. Pode

---

[194] A oposição e complementaridade entre o fuso(mulheres) e o arco(homens), para os Pirahã, é equivalente ao cesto e o arco definindo o gênero entre os Guaiaki(Cf. Clastres, 1982:75). Uma cooperação entre homem e mulher, na produção de um objeto eminentemente masculino, encontra-se entre os Araweté, na confecção do chocalho *aray*, embora aí a ritualização da diferença homem/mulher seja atenuada(Cf. Viveiros de Castro, 1986:538-539).

[195] Ver, mais uma vez, Overing(1986) para a idéia de reversibilidade de posições entre presa e predador, na concepção de mundo das sociedade Ameríndias. Pode-se estender aos Pirahã a percepção que os Piaroa têm de si mesmos: "The Piaroa view themselves as predators and life as predatory process"(Overing, 1993:202). À diferença dos Piaroa, os Pirahã não fazem uma oposição entre vida e morte, como domínios que se separam pela predação(cf. *id.ibid)*. Como vimos acima, as transformações que a morte engendra(os *kaoaiboge* e os *toipe*) são regidas pela mesma lógica predatória do mundo dos vivos.

ser um bando de porcos que cruzou o rio vindo em sua direção, um veado que chegou muito próximo da aldeia, um caititu que correu na estrada dos castanhais, enquanto coletava castanha, ou uma cotia que passou pela área onde apanhavam *tobahai*(sorvinha). A pescaria é programada no dia anterior, quando se discute onde será realizada, quais os peixes que serão pescados etc. A pesca é uma atividade cotidiana e seu produto é o alimento por excelência, ou seja, aquele que traz menor número de problemas para quem o ingere. Isto porque o peixe tem pouco sangue, não exercendo, portando, efeitos maléficos sobre quem dele se alimenta, além de não contribuir para o aumento da quantidade de sangue no *ibiisi* [196].

No passado, existia uma classe de homens Pirahã designados *euebihiai*(matadores); desde pequenos, cumpriam certos rituais, mostrando, também, um comportamento singular que os permitia caçar e pescar, sem que tal prática revertesse em malefícios contra si próprios. No passado mais recente, ainda eram esses homens que, intencionalmente, partiam em busca da carne dos animais da floresta. Hoje em dia, as mulheres realizam esta atividade. Enquanto seus maridos pescam, elas entram na floresta, armadas com pedaços de pau, com facão e, com auxílio dos cachorros que farejam a caça, abatem o que encontram pelo caminho. É uma atividade que praticam sozinhas. As caçadas femininas são, em sua maioria, bem-sucedidas; as mulheres retornam da floresta com a caça amarrada às costas. Se, em outros momentos da vida social, a mulher parece distante das atividades produtivas, na hora da caçada, demonstra toda a sua capacidade.

Qual seria, então, a relação que se poderia estabelecer entre os *euebihiai* e as mulheres? Uma relação possível pode ser apreendida, se considerarmos o lugar que ambos ocupam no que se refere à substância sangue. Os *euebihiai*

---

[196]Por outros motivos, os peixes são também, para os Yawalapití, o alimento próprio, pois são os mais diferentes dos homens: os macacos são os humanos que reverteram ao mundo natural e as onças se separaram dos homens no início dos tempos(Cf. Viveiros de Castro, 1987b:58). Entre os Desana, por exemplo, os peixes parecem estar fora do controle do "dono dos animais", sendo criados por uma cobra aquática. Assim, os peixes não estão ligados à esfera sobrenatural como os demais animais, pois simbolizam a relação entre os homens no plano terreno: a associação entre peixes e mulheres deixa patente a preocupação de situar a pesca neste mundo das relações de reciprocidade entre os homens, via a troca de mulheres explicitando a exogamia dos sibs(Cf. Reichel-Dolmatoff, 1968:71,161). No caso Pirahã, pelo fato de o peixe, em geral, ter pouco sangue(por isso, não é capaz de transformar-se depois de morto), a pesca se insere no plano terreno das relações sociais, onde os "homens pescam para suas mulheres". A caça, ao contrário, faz uma associação entre os homens e os planos da natureza e da sobrenatureza.

eram diretamente ligados ao sangue, aqueles que comiam o coração da vítima, que cortavam o corpo do inimigo e o da caça, transportando-os para a aldeia. O contato com o sangue era intenso e cotidiano. Os *euebihiai,* por sua vez, acumulavam muito *etoibii* no organismo, na medida em que evitavam ter relações sexuais, pois estas poderiam prejudicá-los nas expedições de caça; conseqüentemente, mantinham-se, sexualmente, distantes das mulheres, embora estivessem próximos a elas, na medida em que dependiam das mulheres para o preparo dos alimentos, em função de não poderem se aproximar do fogo de cozinha. A mulher, por sua vez, sangra, e o contato com o sangue a aproxima do *euebihiai;* ela retém o *etoibii* no organismo, acumulando-o a partir das relações sexuais que mantém; assim como o *euebihiai,* a mulher não perde o *etoibii* facilmente. Por este motivo, as mulheres mais maduras(entre 30 e 40 anos) são consideradas as melhores caçadoras.

É necessário explicitar, ainda mais, o lugar da mulher no sistema social Pirahã para que melhor se entenda a ausência de *etoibii* em seu organismo. Enquanto os homens Pirahã, nos dias de hoje, procuram estabelecer relações com os regionais e estrangeiros com quem entram em contato, as mulheres se abstêm de qualquer tipo de relação com o mundo exterior. Não falam com os estrangeiros e não se esforçam para estabelecer qualquer gênero de convivência. Se os *euebihiai* estavam ligados ao mundo exterior e matavam os estrangeiros com os quais se defrontavam, as mulheres parecem querer ignorá-los simplesmente. Mais do que ignorar, parecem recusar-se a estabelecer qualquer comunicação com eles. Se a predação é, de algum modo, um contato, uma comunicação extremada, a mulher somente estabelece uma relação deste tipo com os animais da floresta, mas não com os demais *ibiisi* que habitam o patamar Pirahã. Isto porque sua forma de predação dos *ibiisi*, em particular dos homens, é metafórica, realiza-se pelo ato sexual; com os estrangeiros, esta relação é tematizada de uma forma invertida. Segundo os homens Pirahã, as mulheres não falam com os estrangeiros, pois têm medo, têm temor, que eles queiram praticar relações sexuais com elas. É comum ouvir narrativas femininas sobre estrangeiros, brancos e/ou índios de outros grupos, em que estes personagens tentam atacá-las para possuí-las sexualmente. Sob este ângulo, a interação com os estrangeiros é sempre pensada através da ótica sexual. Da perspectiva da mulher, os homens estrangeiros desejam ter relações com elas, invertendo, assim, a lógica que rege as relações das mulheres com os

homens Pirahã, já que, nesta situação, são elas que assumem a iniciativa do assédio sexual; são elas que seduzem os homens, convencendo-os a raptá-las e levá-las consigo durante os rituais, quando é permitida a troca de cônjuges. São, também, as mulheres que cedem ao impulso sexual, chegando até a cometer o incesto, sem que isto lhes cause danos. Ao colocar os estrangeiros na posição ativa, de ataque sexual, invertem as posições, assumindo outro papel, agora, o de passivas, usando, portanto, sua própria lógica associada ao ato sexual para recusarem qualquer tipo de comunicação com os estrangeiros. De toda forma, os estrangeiros, seja do ponto de vista da posição dos *euebihiai*, seja do da mulher, estão irremediavelmente associados à predação.

No ritual de xamanismo, a mulher cumpre, também, um papel bastante importante. É ela quem faz a intermediação com aquele que se apresenta - o *abaisi*, o *kaoaiboge* e/ou *toipe* - e a assistência do ritual. É a mulher quem interpela e mais se aproxima dos *abaisi*, *kaoaiboge* e *toipe*, e quem, de certo modo, organiza a sessão ritual. Sem a presença feminina para fazer perguntas ao seres que comparecem, o ritual não poderia acontecer. A mulher é o ponto de intermediação, tanto entre os *abaisi* e os *ibiisi* no momento do ritual, quanto entre os *ibiisi* e os animais e vegetais. É ela quem concebe, quem reproduz os *ibiisi*, gerando-os a partir de um evento provocado pelos animais e/ou vegetais. Assim, pode ser mais vulnerável aos ataques da natureza. Sua vulnerabilidade diante dessa interferência, o sangramento que é o que lhe permite conceber, o quase acidente que sofre, que estanca o sangue, possibilitando o nascimento de um novo *ibiisi*, são caraterísticas essenciais da mulher e da falta de *etoibii* em seu organismo. Por isso, ela pode freqüentar distintos domínios: pode aproximar-se da caça, do sangue, e até mesmo, colocar-se, por vezes, acima da lei, cometendo incesto.

CAPÍTULO VII
O MUNDO NOS SONHOS

Neste Capítulo tratarei das narrativas oníricas enquanto "um campo de experiência significativa e como fonte de conhecimento"(Kracke, 1991:203). Os sonhos, seu aspecto narrativo, unem experiência individual e informações culturais(Cf.Kracke, 1987:71). Em algumas culturas, como a dos Pirahã, "os sonhos ocupam um lugar importante no cosmos, e os conceitos do sonho e do estado de sonhar participam fundamentalmente da cosmologia" (Kracke,s/d:2).

O sonho(*aipipai)* é a marcação da ausência do *ibiisi* da vida cotidiana. Enquanto o *ibiisi* está inerte sobre o jirau ou sobre a areia da praia, dormindo, desenrola-se outra cena: deixa sua forma material, realiza uma viagem.

Quando uma pessoa narra o que se passou em seu sonho, acrescenta a palavra *abaisi* para expressar o estado em que vivenciou aquela experiência, marcando, assim, uma diferença em relação ao estado de *ibiisi* [197].

A definição de *abaisi* é usada, aqui, não para dar conta de um ser específico, mas para falar de um estado de transformação. Quando se sonha usa-se a referência *abaisi* do seguinte modo: nome próprio + *abaisi*(ex. Tsiapaobe *abaisi*); indicando, assim, que não se trata de Tsiapaobe *ibiisi*, e sim do sonho de Tsiapaobe. O sonho implica uma mudança de estado, permitindo viver outras experiências que não seriam possíveis no estado *ibiisi*. Daí a associação entre o estado *abaisi* e o sonho, enquanto transformação.

Para sonhar, é preciso "dormir bem"; o *ibiisi* fica inerte enquanto o *kaoaiboge* e o *toipe*, que nele estão em latência, se deslocam no espaço físico do patamar Pirahã. É durante o sono, e não durante o sonho, que os *kaoaiboge* e os *toipe* se liberam. Pode-se dormir e não sonhar, ou seja, pode haver liberação dos *kaoaiboge* e dos *toipe*, sem que o *ibiisi* se transforme, se transmute ao estado de *abaisi* para experimentar outros domínios sensíveis do Cosmos.

---

[197]Entre os Kawahíb, existe uma partícula de tempo(*ra'u*) que marca a forma gramatical pela qual se inicia a narrativa onírica(Cf. Kracke, 1978:19; 1985: 54; 1988); entre os Pirahã, a palavra *abaisi* é usada, não no sentido de marcar um tempo distinto daquele que se passa no cotidiano, mas para indicar a mudança de estado que uma pessoa sofre quando sonha.

A liberação do *kaoaiboge* e do *toipe* durante o sono do *ibiisi*, assim como suas andanças pelo patamar Pirahã, não são lembradas por ele quando acorda. É sobre este fato que se constrói a distinção entre o sonho e o sono. No sonho:

- "Não é o *ibiisi* que anda, mas o *abaisi;* ele anda de canoa, anda no mato, anda no patamar dos *ibiisi*, anda em outros patamares, visita *Igagai*".

O sonho pode ser lembrado, resultando numa narrativa que tenta dar conta daquilo que a pessoa viveu no estado *abaisi* [198]. No caso da liberação dos *kaoaiboge* e *toipe* durante o sono, o que eles vivenciam é relatado por um terceiro, freqüentemente um xamã, que constrói o relato do que se passou com esses seres enquanto o *ibiisi* dormia [199]. A narrativa onírica, bem como aquela produzida no ritual xamanístico, embora distintas, são fundamentais para uma encenação do Cosmos. Os sonhos se caracterizam pela forma individualizada de produzir tal encenação, ao passo que a narrativa ritual é produto de uma relação entre o xamã, os seres do Cosmos e uma platéia/assistência que, conjuntamente, elaboram este discurso [200].

---

[198]Kracke(1985:53), ao traçar um paralelo entre mito e sonho, destaca um aspecto importante deste último: sua estruturação em uma forma narrativa, pois pode ser guardado na memória através da narração. No caso Pirahã, não é possível estabelecer um paralelo entre a narrativa mítica e a onírica. Enquanto os sonhos são freqüentemente narrados, os mitos se apresentam sob forma fragmentada no discurso sobre o mundo. Entretanto, pode-se dizer que, para os Pirahã, os sonhos são, também, mitos. Se a mitologia Pirahã é fragmentária, os sonhos elaboram ricamente as regras, as relações, formas ideais de vida etc, que deveriam, em princípio, estar presentes na mitologia.

[199]Entre os Mehináku(Cf. Gregor, 1984:55-56), os sonhos são responsáveis pela perambulação da alma. Durante a noite, a alma deixa o "seu dono" e anda pela aldeia e pelas matas; estas experiências chegam até aqueles que sonharam. Entre os Yagua(Cf. Chaumeil,1983:58,114,115), por exemplo, os sonhos marcam a iniciação do xamã, assumindo, assim, valor profético. O sonho e a viagem da alma se traduzem por um único termo(*hamëriésa*), sendo, portanto, a experiência onírica uma narrativa sobre o "périplo das almas fora dos corpos". O mesmo se passa entre os Cubeo(Goldman, 1968:328), que chamam os espectros dos mortos de *dekókü*(homens sonhos); esta "alma" deixa o corpo durante os sonhos. Entre os Bororo o sonho está associado, também, à trajetória feita pelo *aroe*(alma-sombra, alma noturna), que anda fora da aldeia. O *aroe* deve retornar para que a pessoa possa acordar(Cf. Viertler, 1979:24). Entre os Yanomami, os espíritos, alojados no peito de uma pessoa durante o sono, saem pelo mundo(Cf. Ramos, 1990:195(Sanumá); Albert,1985:143(Yanomami)). No caso Pirahã, existem dois processos distintos: o sono e o sonho. Durante o sono as 'almas'(o *kaoaiboge* e o *toipe*) se liberam e vagam pelo patamar Pirahã; estas experiências serão narradas pelo xamã. O sonho faz com que o próprio *ibiisi*, a partir de então no estado *abaisi*, possa vivenciar outras experiências, a que não tem acesso no estado de vigília. A concepção que mais se aproxima da dos Pirahã é a Kaapor: enquanto a pessoa dorme, a alma, *owera*, sai do corpo possibilitando que este seja, então, invadido pelo espírito dos mortos, o *ahang*, responsáveis pelos sonhos(Cf. Laraia, 1986:238).

[200]Embora a relação entre sonho e xamanismo não se dê como no caso Kawahíb, narrado por Kracke(1987; s/d;), é possível estabelecer uma associação entre xamã e sonhador quando se tratam de sonhos passados nos outros patamares do Cosmos, momento em que uma pessoa entra

É a própria pessoa que revela seu sonho, o que lhe sucedeu, pois é ela quem vive as situações, não sob sua forma corporal, mas transmutada em outra. Vivenciar o sonho no estado *abaisi* atesta a possibilidade de se cair de uma grande altura, de ser mordido por uma onça, de ser flechado por um *toipe*, sem que se produza dano algum ao *ibiisi*. Quando as pessoas acordam de um sonho no qual correram muitos riscos, dizem: "não foi o *ibiisi*, foi somente o *abaisi* que estava lá".

Embora o sonho seja uma experiência individual, a narrativa construída fala de um *ibiisi/abaisi* específico que viveu aquela experiência [201]. Em geral, os sonhos são relatados a partir de uma situação, que permite uma associação entre o que o indivíduo está vivendo, ali, no cotidiano, e o que viveu enquanto sonhava. Deste modo, pode-se narrar um sonho que se passou há bastante tempo e que nunca foi relatado, repetí-lo em outro contexto, ou ainda, narrar um sonho recente; pode-se, também, acordar assustado com um sonho, e contá-lo, assim que se acorda, para uma platéia ou para uma única pessoa.

No conjunto dos sonhos que me foram narrados, pode-se proceder a uma classificação: sonhos com animais, com sexo, com os *abaisi*, *kaoaiboge*, *toipe* e inimigos [202]. Apresentarei os distintos planos oníricos e as principais questões que suscitam.

---

em contato com os seres que lá habitam sem, necessariamente, ser xamã. Neste caso, Kawahíb e Pirahã aproximam-se, pois, através do sonho todos podem "ser um pouco xamã". Entre os Barasana(Cf. Hugh-Jones, S., 1979:10), através do sonho entra-se em contato com o mundo dos ancestrais(*He*) de forma involuntária, enquanto o xamã estabelece contato com esse mundo de forma voluntária. Observa-se o mesmo tipo de associação entre os Yaminãwa: sonho enquanto forma incontrolável de entrar em contato com o mundo dos espíritos, e o uso de alucinógeno, pelo xamã, para ter acesso controlado àquele mundo(Cf. Townsley, 1988:127). A mesma distinção entre sonhador(processo involuntário) e xamã(processo voluntário) pode ser reconhecida entre os Pirahã.

[201]Para os Apapocuva, os sonhos assumem este mesmo aspecto de realidade e de experiência: "... tratam de acontecimentos reais, capazes de interferir de modo decisivo no rumo da vida das pessoas... são experiências de onde provêm saber e poder."(Nimuendajú, 1987: 34).

[202]Numa tabela produzida por Gregor(1984:58), a partir dos sonhos coletados entre os Mehináku, verifica-se a mesma incidência dos temas encontrados entre os Pirahã: sonhos com animais, com espíritos, com atividade sexual e com os brancos. Dentre os animais, os mais significativos são as cobras e as onças; o mesmo ocorre com o material Pirahã, onde as sucurijus e as onças são freqüentemente representadas nos sonhos.

Sonho/Acontecimento

Uma interpretação dada pelas pessoas a seus sonhos é da ordem dos presságios, ou seja, quando os sonhos dão sinais de um acontecimento futuro. Assim, sonhar com a morte de um parente é sinal de que este poderá, em breve, morrer [203]. Vive-se esta experiência onírica como uma experiência do mundo das relações sociais no patamar Pirahã. Eles designam estes sonhos-presságios por *iaipipao'ai'i*, marcando, assim, uma distinção com os *aipipai(*sonhos).

Um sonho de Apisioe destaca esta maneira de interpretar a narrativa onírica: sonhou que estava caçando anta. Esperava pela anta e, quando o animal se aproximava, atirava e acertava. Retirava as vísceras e cortava a carne. Depois de tê-lo relatado, acrescentou: "Por isso, hoje eu vou sair para esperar anta".

Ahoetoi contou o seguinte sonho:

- "Sonhei que Hoaipe(nome dado a mim pelos Pirahã) chegava no Maici trazendo muita mercadoria: biscoito, farinha, carne em lata, e dava tudo para os Pirahã. Hoiape trazia um pacote pequeno de açúcar mas os Pirahã ficavam espantados como o açúcar não acabava, todos pegavam açúcar e o saco não tinha fim. Os Pirahã deixaram a farinha de lado e só queriam açúcar".

Este sonho foi narrado dois dias após minha chegada à aldeia de Santa Cruz, no rio Maici. Se, por um lado, justificava minha aproximação da aldeia, por outro, explicitava meu lugar social, marcado enquanto doador de bens, sobretudo do açúcar que, na verdade, levei em pouca quantidade. Por sua distribuição bastante racionada era o objeto de desejo por excelência, e permanente alvo das críticas.

Todas as vezes em que chegava a uma aldeia Pirahã, muitos de seus habitantes vinham relatar sonhos recentes que tiveram comigo, justificando o sonho/acontecimento, mas, também, expressando o tipo de relação social construída por nós. Três dias antes de eu lá aparecer, Ahoabi sonhou que:

---

[203]Entre os Kawahíb(Cf. Kracke, 1978:20; s/d:5) alguns tipos de sonhos têm este valor de predizer o futuro: sonhar com uma casa velha significa que um parente próximo irá morrer, sonhar com fogo significa que alguém ficará doente. Outro tipo de sonho pode indicar sucesso na caça. O mesmo se passa entre os Mehináku, onde sonhar com uma porção de urucum é associada à imagem de sangue, portanto, um presságio de morte ou ferimento(Cf. Gregor, 1984:56).

- "Hoaipe chegava e fazia uma pequena casa na praia da boca do Maici, trazia uma mala com redes, roupas e fumo que dava de presente para mim. Quando acordei, já sabia que Hoaipe ia chegar".

Ahoapatsi sonhara que:

- "Hoaipe chegava com muita cachaça e distribuía a bebida para todos os Pirahã. Primeiro, dava somente para as mulheres até todas ficarem de porre; depois, bebia e ficava de porre também. Aos homens não dava nada. Quando Hoiape estava muito bêbado, queria brigar com os Pirahã; eles ficavam com medo e corriam para o mato".

Este último sonho trata da relação estabelecida entre os Pirahã e um estrangeiro, mesmo que à custa de uma evidente inversão. Quando cheguei à aldeia, era Ahoapatsi que estava bêbado e agressivo; havia conseguido uma garrafa de cachaça com um regatão, que passara por ali no dia anterior. Quando acabou de narrar seu sonho, eu disse a Ahoapatsi que não bebia cachaça e, portanto, nunca presenciariam uma cena desse tipo; perguntei, ainda, por que razão eu estaria bêbado, embebedando as mulheres, e com raiva dos homens Pirahã. Ahoapatsi respondeu:

- "Hoiape nunca bebeu, mas no dia em que beber, vai querer ficar com nossas mulheres e matar os homens Pirahã".

O sonho colocava à mostra o potencial de conflito que uma relação entre os estrangeiros e os Pirahã contém. Ao mesmo tempo em que dava conta de minha chegada, que se cumpria enquanto um presságio, acrescentava, ainda, o que poderia acontecer, o que se poderia esperar de uma relação próxima entre um branco e os Pirahã.

Sob a mesma perspectiva, os Pirahã sonhavam com a minha partida do Maici. Algumas pessoas contavam que tinham sonhado com o dia em que eu ia embora: primeiro, arrumava todas as minhas coisas, depois, transportava até o barco; o motor dava a partida e eu ficava acenando para os Pirahã. Esta cena era vivida primeiro, no sonho, enquanto *abaisi*, e, depois, enquanto *ibiisi*, no mundo.

Outra situação que expõe a lógica do sonho/acontecimento se passou quando Maigepoha chegou à aldeia bastante assustada, perguntando sobre o seu neto Mooge. Ela havia sonhado que ele caíra do jirau, quebrando o

pescoço, e morrendo em seguida. Quando viu que o neto estava bem, resolveu contar o sonho para seu filho; pediu-lhe que tomasse cuidado com Mooge, para evitar que o sonho se tornasse realidade.

Essa forma de narrativa, que explicita o perigo e anuncia a possibilidade de seu acontecimento, não é exclusiva do relato onírico. Os Pirahã, no cotidiano, costumam fazer um tipo de discurso, sobretudo para aqueles que estão partindo, saindo da aldeia, seja para a mata ou para o rio, advertindo-os sobre os infortúnios que poderão vir a sofrer. Descrevem todos os males que podem lhes acontecer como, por exemplo, serem mordidos por cobra, encontrarem uma onça, perderem-se na mata. Da mesma forma que no relato onírico, essa narrativa quer evitar que aquilo que foi pensado se torne acontecimento [204]. De igual modo, Maigepoha justifica o sonho/acontecimento com a morte da filha Tsehoe. Sonhou que sua filha havia morrido. Tsehoe estava muito doente. No dia em que relatou este sonho, a filha morreu.

Seguindo a mesma lógica, as pessoas ligam certos objetos que aparecem nos sonhos a determinadas situações, que poderão vir a se reproduzir no cotidiano, a partir do sonho. Sonhar com agulha, anzol e linha, ponta de flecha, é sinal de que se poderá encontrar uma cobra pelo caminho. Sonhar com cabelos brancos, gente velha, panela grande e casa, é sinal de encontro com onça. Sonhar com esteira é sinal de anta. Sonhar com prato é sinal de tracajá ou arraia. Quando se sonha com canoa, é preciso tomar cuidado com os jacarés. Sonho com faca é aviso de que se vai engasgar com espinha de peixe. Linha de costura é presságio sobre cobra pequena e venenosa; panela quebrada é sinal de que se pode topar com um veado. Sonhar com homem negro é um sinal de macaco-cuatá. Sonhar com outro Pirahã, ou com o lugar onde mora, é sinal de que ele deve estar por perto [205]. Sonhar com determinados *abaisi* como *Igagai*,

---

[204]Outra situação que revela, também, uma lógica do pensar e do acontecimento é a interpretação dada sobre o que causa o espirro: quando uma pessoa pensa em outra, aquela que foi objeto do pensamento espirra.

[205]Entre os Yagua(Cf. Chaumeil, 1983: 220-223),verifica-se o mesmo tipo de associação: dado a um símbolo que surge no sonho, é evocada uma interpretação que associa os símbolos aos temas da doença, da caça, da guerra ou visitas. Os Desana também associam sonhos e caça: um animal aparece no sonho porque foi enviado por Waí-maxsë(dono dos animais), o que indica para o caçador se deve ou não ir à caça. Sonhos eróticos advertem o sonhador do perigo das cobras venenosas e dos ataques da sucuriju(Cf. Reichel-Dolmatoff, 1968: 93). Entre os Apinayé, os presságios são utilizados para explicar o sucesso na caça ou a morte; os sonhos são, freqüentemente, interpretados como instrumentos para predizer o futuro(Cf. Da Matta, 1970). Os Suya desenvolvem um sistema de avaliação e interpretação dos sonhos baseado nos símbolos oníricos, de acordo com os "bons sonhos" e "maus sonhos"(Cf. Seeger, 1981:221). Neste sentido,

por exemplo, é sinal de que poderá aparecer no ritual. Sonhar com os *abaisi*, com seu nome e sua forma, é sinal de que alguém que porta o seu nome poderá aparecer. Kohoibiihi explica este fato:

- "O *abaisi* vem na frente, andando, somente depois é que vem o *ibiisi*".

Estabelecem, de fato, uma ligação entre o nome do *ibiisi* e o *abaisi* de quem ele porta o nome. Ambos fazem o mesmo percurso, só que um vem na frente, o *abaisi*, enquanto o outro, o *ibiisi*, vem atrás.

Sonhar com comida, ou que se está comendo muito, é indício de sucesso numa pescaria ou numa caçada. Ko'oi sonhou que seu irmão Tsiapaobe havia saído para pescar, e que tinha matado muitos tucunarés. No mesmo dia, Tsiapaobe saiu para pescar, querendo repetir a situação que o sonho enunciara.

Diante do insucesso de uma pescaria, da qual eu participava juntamente com Hiabi e Kohoibiihi, este último resolveu relatar uma experiência onírica recente: sonhou que estava pescando piranha, perto da boca do Maici. Hiabi e Hoaipe estavam junto com ele. Pegaram muita piranha e Hoiape disse: "Vamos assar piranha lá na boca do Juqui".

Ao narrar este sonho, Kohoibiihi esperava que aquela situação que vivia se revertesse de forma a fazer coincidir com o que ocorrera em seu sonho. Se não fosse pela ausência dos peixes, os fatos coincidiriam, já que ali estavam os mesmos personagens, no mesmo local, com as mesmas intenções. Kohoibiihi parecia narrar o sonho com o objetivo de mudar o rumo dos fatos, adequá-los à profecia conforme o sonho parecia exigir que fosse cumprida: fazer coincidir o sonho e o acontecimento nesse mundo. Por esse motivo, as pessoas dizem que somente saem para pescar ou para caçar, a partir de um sonho que lhes tenha indicado a possibilidade de êxito.

Outra interpretação dos sonhos é a de que o *ibiisi* pode visitar os lugares onde o *abaisi* esteve durante o sono. É o caso de Ahoetoi, que sonhou estar comendo carne de um caititu que havia caçado; tomava cachaça enquanto comia. Quando viu que Hoaipe estava por perto engasgou e acordou. Acrescentou que somente o *abaisi* continuou comendo a carne de caititu, querendo, assim, indicar a existência de duas vidas paralelas, a do *ibiisi* e a do *abaisi*.

---

os sonhos têm, também, este caráter premonitório e, por isso, definem as ações dos homens no mundo.

Kohoibiihi sonhou que seu filho Paii caía da canoa enquanto pescava. Na proa, estava Kohoibiihi, no meio, seu filho, e na popa, Iabuhua(mãe de Paii). Paii estava remando(ele tinha apenas dois anos) e não conseguiu se equilibrar, caindo na água, afundando. Kohoibiihi procurava desesperadamente o filho; queria mergulhar, mas não conseguia, pois era um local muito fundo. Olhava através da água para localizá-lo, porém seu esforço era em vão. Kohoibiihi resolveu esperar até o corpo boiar. Quando acabou de contar este sonho, relatou a estória de um rapaz que ficou louco(*kobabi*), quando brincava no igapó, largando deliberadamente o galho de uma árvore; caiu na água e o corpo não boiou. Contou, também, o caso de sua filha, que ficara louca(*kobabi*), tendo alucinações, vendo coisas que não se passavam na realidade. Num primeiro momento, Kohoibiihi quer fazer coincidir o sonho à ocorrência com o rapaz no igapó. Em outro, associa o sonho ao estado *kobabi*, como se fossem fenômenos comparáveis. O sonho é comparado às alucinações de sua filha, como se o poder onírico fosse o de justamente permitir perceber a realidade sob outro ponto de vista.

Apisoe sonhou com Etaupoe que, depois de seu casamento, foi viver em outro grupo local. Deduziu que Etaupoe chegaria a qualquer momento na aldeia, seu *abaisi* viera na frente do *ibiisi*. Apisoe enfatizava que vira o *abaisi* de Etaupoe e não o *abaisi Etaupoe*. Aqui, deve-se assinalar a diferença fundamental entre as percepções de *abaisi* que o sonho problematiza. Há, de fato, um *abaisi* chamado *Etaupoe* que não corresponde ao *ibiisi* Etaupoe, de quem este *ibiisi* possui apenas o nome. No sonho de Apisoe, não se trata do *abaisi Etaupoe*, mas sim do *ibiisi*, que no plano onírico, é percebido como *abaisi*.

O sonho vem salientar três dimensões da percepção do mundo: estabelece o plano dos *ibiisi*, do patamar dos Pirahã, das situações cotidianas; o plano dos *abaisi*, seres dos outros patamares; e o plano do próprio sonho, no qual não é propriamente um *ibiisi*, nem tampouco um *abaisi*, que se apresenta, mas algo que é designado *abaisi* para dar conta daquele novo plano, onde os seres e as coisas do mundo podem ser novamente recriadas e transformadas.

Sonhando nos Patamares

Através do sonho, um indivíduo experimenta outras formas de relação com os seres do Cosmos. O contato com os *kaoaiboge*, com os *toipe* e com os *abaisi* é freqüente, não só no cotidiano e na realização do ritual de xamanismo; ocorre, sobretudo, durante o sono, quando as pessoas sonham [206]. A narrativa onírica reconstrói estes contatos e põe em interação as formas distintas de ser e se comportar no mundo.

Iaohoabi, quando estava acometida por uma séria moléstia que levaria à morte, elaborou o seguinte sonho: bebia o sumo da fruta patauá, que lhe fora oferecido pelo seu marido. Após tomar a bebida, sentiu que o estômago ficou cortado, nada mais conseguindo ingerir. A partir do momento em que relatou esse sonho, os Pirahã passaram a associar sua doença à bebida oferecida por pelo marido. Este relato gerou um outro sonho, vivido por Ahoetoi, em que Opisi preparava a bebida do patauá e oferecia para Iaohoabi, com a intenção de que ficasse doente. Opisi, marido de Iaohoabi, estava representado no sonho como um *kaoaiboge*, uma de suas transformações depois da morte. No sonho de Ahoetoi, à diferença do sonho de Iaohoabi, Opisi, ou melhor, o *kaoaiboge* de Opisi, tinha a intenção de matar sua esposa. Vê-se, assim, que esses sonhos vão além da interpretação em que a vivência de uma situação é percebida como simples repetição do sonho; eles propõem uma nova forma de se estabelecer contato com o mundo dos *kaoaiboge*, *toipe* e *abaisi*, influenciando as interpretações sobre as relações vividas neste novo plano.

Outro sonho vem, também, deixar patente essa forma de relacionamento com os mortos, fora dos rituais de xamanismo. Kohoibiihi disse que, depois que o pai morrera, demorou muito a aparecer em seus sonhos. Para Kohoibiihi, isto era um sinal de que o pai tinha ido andar por locais muito distantes de sua aldeia. Somente um ano depois da morte, Esaitauge, seu pai, retornou ao local onde fora sepultado, próximo aos parentes vivos; por isso, seu retorno era, agora, anunciado nos sonhos. A idéia de proximidade é ressaltada na experiência onírica. Para Kohoibiihi, o pai se encontrava "ali perto" e lhe perguntava: "Onde você estava Kohoibiihi? Vamos pescar?".

Os sonhos vêm, também, trazer respostas para determinadas situações, constituindo a nova forma de legitimar uma interpretação dos fatos ocorridos no mundo. Kohoibiihi sonhou que, depois do enterro de seu filho, Kageugeu,

[206]Do mesmo modo que entre os Kawahíb(Cf. Kracke: 1985:52; 1991:205), os sonhos significam, para os Pirahã, manter contato com o mundo sobrenatural, com os mortos e os deuses.

ficou esperando para ver se algum *abaisi* viria buscá-lo; após muito esperar, viu o *abaisi Eohoe* cavando a sepultura, retirando o corpo de seu filho e levando-o consigo para o segundo patamar subterrâneo. O sonho produziu uma interpretação para a morte de Kageugeu: o *abaisi Eohoe* pôs veneno na farinha que Kageugeu comera, o que fez com que passasse a sofrer do estômago, até morrer. O sonho era a confirmação deste fato, indicando que o mesmo *abaisi,* que viera buscar seu corpo, o havia matado. Muitas vezes, depois de um sonho deste tipo, antes mesmo de o sonhador narrá-lo para todos, ele sai em busca de evidências fatuais no mundo. O sonhador dirige-se ao local onde o cadáver foi enterrado, procurando verificar se ocorreu a violação da sepultura. Qualquer traço considerado estranho é atribuído à presença de um *abaisi*: uma pegada no chão, um rastro indefinido, uma terra revirada. Aliás, depois do enterro, os sonhos com os mortos proliferam: cenas de *abaisi* violando sepulturas e transportando os corpos são comuns.

Parece haver mesmo uma espécie de disputa de interpretações sobre os fatos ocorridos, apoiadas na experiência onírica. A interpretação aceita será aquela que conseguir melhor explicar a situação a que se refere. A legitimidade da interpretação varia, segundo o grau de parentesco entre o morto e aquele que traz a interpretação de sua morte. Em geral, as interpretações levadas em conta são aquelas produzidas pelos pais do morto.

Depois de narrar um sonho, que tivera uns quatro anos atrás com seu filho, Kohoibiihi disse que há muito tempo não sonhava com ele:

- "Quando morava na Boca do Maici(quer aqui se referir à época e ao local onde o filho ficou doente e morreu), sempre sonhava com Kageugeu; agora, faz tempo que ele morreu e não sonho mais, não lembro mais. Quando se sonha, ficamos perto, ficamos junto aos mortos".

Depois da morte súbita de uma criança (de dois anos), sua irmã Iapisu sonhou que a mãe, Euetaohoage, veio à aldeia levando Iahau ainda vivo com ela. O sonho queria dizer que fora sua mãe, ou melhor, o *kaoaiboge* de sua mãe, o responsável pela morte. O marido de Iapisu, Ahoetoi, complementou essa interpretação com outro sonho, que havia produzido na noite anterior. Sonhara com Euetauhoage; ela parecia curada de sua doença, estava forte e gorda, mas não tinha facão, não tinha farinha e nem fogo de cozinha; usava as próprias mãos para fazer tudo. Assim, deduziu que Euetaohoage precisava de

alguém para ajudá-la a fazer as coisas, precisava de um filho para pescar para ela. Iahau era pequeno e sofrera muito a perda da mãe; chorava demais, "não parava de se lembrar de sua mãe". Essa lembrança fez com que Iahau ficasse vulnerável, colocando-o em contato muito próximo com o mundo dos mortos; por este motivo algo poderia lhe acontecer.

A experiência onírica ressalta que as fronteiras entre os mundos e entre os seres do Cosmos são bastante tênues, permitindo, assim, interações que não se restringem aos limites do mundo onírico, considerado à parte do mundo da realidade: os sonhos interferem no mundo cotidiano.

Hiabi, irmão mais novo do marido de Iapisu, a partir das experiências oníricas relatadas, narrou sua própria experiência, ajudando a estabelecer uma interpretação sobre a morte de Iahau. Hiabi sonhou que Euetauhoage chegava à aldeia com uma corda na mão; era noite e Iahau estava dormindo. Euetaohoage dirigiu-se ao jirau onde ele dormia, passou a corda em torno de seu pescoço, estrangulando-o. A interpretação coincidiu com a de seu irmão, Ahoetoi, que atribuiu tal atitude de Euetaohoage ao fato de estar com muita fome e, por isso, precisar de um filho *kaoaiboge* para pescar para ela.

Ainda como desdobramento da morte de Euetaohoage, sua filha Iapisu disse que o pai, Ko'oi...

- "...morreu porque não parava de sonhar com Euetaohoage, não queria se esquecer dela e por isso sonhava muito".

Neste contexto, o sonho põe em evidencia a possibilidade de viver tais situações de uma outra forma. Em um dos sonhos que Ko'oi produziu sobre sua mulher morta, contou que ela lhe dera peixe e farinha para comer. A partir do sonho de Ko'oi, as pessoas formularam a interpretação de que a farinha e o peixe estariam envenenados, o que fez Ko'oi adoecer e continuar sonhando com a mulher. Enquanto Ko'oi estava inconsciente, as pessoas diziam que sonhava sem parar com sua esposa. Parou de comer e beber, até ficar fraco e morrer. O caso fez Hiohoa produzir um sonho que explicava o estado de saúde de Ko'oi:

- "Euetaohoage vivia sozinha numa aldeia com muitos cachorros grandes, e Ko'oi estava junto dela. Um dos cachorros havia matado uma paca e começaram a comê-la crua. Euetaohoage comia cru e não passava mal.

Ofereceu um pedaço cru para Ko'oi comer. Ko'oi resolveu "experimentar" e, depois que comeu, vomitou".

Ka'a'ai narrou um sonho em que havia uma disputa entre os *kaoaiboge*. Eram os *kaoaiboge* Toiapa e Ko'oi que estavam brigando. O *kaoaiboge* Toipa segurava com força o pescoço de Ko'oi e não queria soltá-lo. Ka'a'ai, durante o relato, ressaltou que, embora Toiapa fosse pequeno, tinha muita força. Ka'a'ai pegava a espingarda e queria atirar no *kaoaiboge* Toiapa, mas tinha medo de ferir Ko'oi. Resolveu agarrar o *kaoaiboge* Toiapa e jogá-lo ao chão, salvando, assim, a vida do *Kaoaiboge* Ko'oi. É necessário precisar o contexto em que este sonho foi produzido, para melhor entendê-lo. Ka'a'ai é um velho, irmão do avô de Toiapa. Toiapa é um jovem rapaz, filho de Ko'oi. Toiapa é o único filho de Ko'oi em idade de casar; recusando-se a casar com as mulheres possíveis de seu grupo local, resolveu casar-se com uma mulher pertencente a outra aldeia, indo viver em lugar bastante afastado de seu pai. Ko'oi não estava satisfeito com esse casamento, pois perdera a força de um homem para a pesca, e, de vez em quando, fazia comentários do tipo: "Toiapa pesca muito bem, agora está longe, não pesca mais para suas irmãs". O próprio Toiapa não estava satisfeito com o casamento, reclamava que sua sogra não lhe dava comida, e que era obrigado a pescar para toda a família do sogro. Ko'oi o pressionara para retornar ao seu grupo local. O sonho de Ka'a'ai a propósito de Ko'oi e Toiapa, da briga entre os dois, fazia sentido naquele contexto. A narrativa de Ka'a'ai surtiu efeito sobre os moradores da aldeia, e fez com que eles se queixassem da ausência de Toiapa. Dois dias após a narrativa onírica, um irmão de Ko'oi foi até o grupo local do Cuatá, para propor que Toiapa retornasse, por uns tempos, ao convívio do pai, Ko'oi, que estava começando a ficar doente. Depois da viagem do irmão de Ko'oi, no dia seguinte, Ahoabi sonhou que os *kaoaiboge* dos moradores de um outro grupo local vinham até sua aldeia, para matar todos os cachorros. Este sonho se ligava ao de Ka'a'ai e entrelaçava-se com fatos do cotidiano. Agora, o novo sonho parecia querer expressar uma expectativa: qual seria a reação do outro grupo local diante da proposta do irmão de Ko'oi? A situação sonhada, em que os moradores de outro grupo local matavam todos os cachorros da aldeia, poderia se concretizar. O sonho de Ahoabi era, ao mesmo tempo, um aviso, uma premonição, uma elaboração sobre as relações entre os habitantes dos distintos grupos locais,

apontando, assim, para o custo da saída de um homem, um bom pescador e um aprendiz de xamã.

O universo dos *kaoaiboge* surge nos sonhos ainda de outra maneira, não mais dando conta das relações entre os vivos, mas apontando para a concepção do ser *kaoaiboge* e para o legado que esses seres deixam para os Pirahã: a música. É através do sonho que se aprende as músicas dos *kaoaiboge*, e são estes que ensinam as melodias que os Pirahã entoam durante seus rituais. É comum as narrativas oníricas enfatizarem o aprendizado da música. Kohoibiihi sonhou com o *kaoaiboge* chamado *Iapisisoe*, cujo nome é o mesmo dado à canção que aprendeu. O sonho com um *kaoaiboge* é também um anúncio de que ele poderá aparecer no próximo ritual de xamanismo. O xamã, muitas vezes, sonha com o *kaoaiboge* dias antes de ele aparecer; aprende sua música e no dia do ritual, o próprio *kaoaiboge* surge, cantando a música que havia ensinado ao xamã.

Além de os sonhos revelarem a condição de alegria que cerca a vida *kaoaiboge*, descrevem seu cotidiano, realçando as relações possíveis entre os Pirahã e os *kaoaiboge*. Este é o caso do sonho de Tsesepoe, que narra o episódio em que as mulheres da aldeia vão até o campo, no patamar subterrâneo, local de habitação dos *kaoaiboge*, para coletar frutos que eles haviam plantado. Os *kaoaiboge* designam estes frutos *meoahai* e os Pirahã os designam *maisohoe*. As mulheres voltaram com os cestos carregados para a aldeia, e Tsesepoe comeu muito. O sonho narra, assim, uma coleta no território *kaoaiboge* feita pelas mulheres *ibiisi*, evidenciando uma possibilidade de interação. A diferença marcada nesta situação se fazia pelo nome da fruta, pelas distintas classificações que cada um, os *ibiisi* e os *kaoaiboge*, empregava para se referir à mesma fruta.

Os sonhos com os *toipe* são, também, freqüentes. Ahoetoi sonhou que tinha ido com Hoaipe(meu nome Pirahã) até o lugar dos *toipe*. Um dos *toipe* ficou bravo com Hoaipe e queria flechá-lo. Este corria de um lado para outro, até que teve a idéia de se jogar n'água, enquanto Ahoetoi tentava acalmar o *toipe*. Ahoetoi dizia que ria muito da respiração ofegante de Hoaipe, que ficava arfando dentro d'água, com muito medo, enquanto o *toipe* continuava a gritar, querendo flechá-lo. Este sonho caracteriza três personagens: um branco, Hoaipe; um *Hiaitsiihi*, Ahoetoi; e um *toipe*. Descreve a hostilidade da parte do *toipe* em relação ao branco. O Pirahã ri dessa hostilidade, diferenciando-se do

branco, identificando-se, pois, com o *toipe*. Neste nível, parece que o sonho quer estabelecer um gradiente de alteridade entre os Pirahã, os brancos e os *toipe*. Neste sonho, os *toipe* estão do lado dos Pirahã, contra os brancos.

Em um outro sonho, observa-se o estabelecimento de uma diferente forma de relação entre os brancos, através de Hoaipe, e os *toipe*. Kaogiai sonhou que estava na praia junto a Hoaipe, quando ouviu os assobios de um *toipe* dizendo "*hiogehiaba*"("Ele não quer não"). Kaogiai e Hoaipe foram olhar os *toipe* que assobiavam no mato. Ao se aproximarem, os *toipe* estavam hostis, apontando seus arcos na direção de Kaogiai e Hoaipe, que não viram outra alternativa senão fugir e cair n'água, até que a raiva dos *toipe* passasse. Ahoetoi, que estava sentado na praia, não teve medo dos *toipe;* correu na direção deles, pedindo-lhes que não agredissem Kaogiai e Hoaipe. Um dos *toipe* retrucou, dizendo que queria comê-los assados. Ahoetoi seguiu em sua direção e o convenceu a não comer, nem o Pirahã Kaogiai nem o branco Hoaipe; pediu que todos saíssem da floresta e descessem para a praia. Quando os *toipe* chegaram à praia, Ahoetoi insistiu para que sentassem e "fizessem papel"(*Kapigakagakatse*=fazer papel; "estudar", "ser informante") com o branco Hoaipe. Era meio dia, o sol estava alto, os *toipe* chegavam e sentavam-se perto de Hoaipe, tornando-se seus informantes. Ahoetoi sentou-se perto dos *toipe* e serviu de intérprete. Ahoetoi perguntava: "Qual é seu nome?" e o *toipe* respondia: "*Agekage*". "Onde você mora?" e o *toipe* respondia: "Na terra de baixo, em um lugar chamado *kaheuhihiaiisai*". Hoaipe anotava no papel as informações fornecidas pelos *toipe*. Ahoetoi alertava os *toipe* para não brigarem, para "fazer papel" com Hoaipe. Quando Kaogiai foi olhar o que Hoaipe estava escrevendo em seu caderno, ele acordou. Kaogiai disse que, em seguida, pegou no sono outra vez, dando continuidade ao mesmo sonho. Agora, depois de estabelecida a paz entre os *toipe*, quando todos se transformaram em informantes de Hoaipe, resolviam convidar Hoaipe, Kaogiai e Ahoetoi para ir com eles até o seu lugar. Queriam que Hoaipe visse como caçavam bem. Pediram para Hoaipe levar arroz, macarrão, goiabada e biscoito. Hoiape remava a canoa junto com os *toipe*, quando um deles disse que seria mais rápido andarem no vento: pegou a mão de Hoaipe e de Kaogiai e saíram voando. Hoaipe e Kaogiai retornaram da terra dos *toipe* somente três dias depois.

Em outro sonho de Kaogiai, esta relação entre *toipe*/branco/Pirahã apresentou-se de modo diferente. Os *toipe*, armados com facões, chegavam à aldeia querendo matar as mulheres. O único homem que lá se encontrava era Hoaipe, os demais estavam pescando. Diante daquela situação, Hoaipe não demonstrou medo dos *toipe:* aproximou-se e, dizendo para que não fizessem mal às mulheres, os expulsou.

Um sonho de Ahoetoi acentua a diferença entre os *toipe* e os Pirahã, pondo em destaque um tipo de relação diversa: sonhou que estava com a mulher entre os *toipe*, quando um deles declarou interesse por sua esposa, propondo casar-se com ela. Ahoetoi não consentindo, agride esse *toipe*, toma a mulher nos braços e foge sob uma chuva de flechas disparadas pelos demais *toipe*. Neste sonho, a hostilidade manifesta entre os Pirahã e os *toipe* se constrói por meio de uma aliança negada.

Há, também, em outro nível, conflitos individuais entre os *toipe* e os *Hiaitsiihi*, competições por território, por exemplo, como demonstra o sonho de Paio. Enquanto ele pescava em um lago, o *toipe Kaau'e* espreitava-o por detrás das árvores, até que resolveu disparar três flechas em sua direção. Paio caiu da canoa, nadou por baixo d'água até a margem do rio. O *toipe* gritava, demonstrando que estava muito brabo e queria matá-lo; continuou a perseguí-lo por terra, disparando flechas. Quando Paio estava longe, ouviu as risadas do *toipe* que o havia expulsado de seu território.

Os sonhos com os *abaisi* têm, também, um lugar destacado na produção onírica. Vejamos o sonho de Ahoetoi: ele morava entre os *Apapaiuepe*, no segundo patamar celeste; certo dia, uma das mulheres *Apapaiuepe* propôs cortar seu pênis. A princípio, Ahoetoi ficou com medo, mas diante da insistência da mulher concordou. Porém, antes de se consumar o ato, perguntou: "Vai doer?" "Eu vou morrer sem pênis?". A mulher respondeu: "Você não vai morrer não, não vai haver sangue". Ahoetoi consentiu e, depois da castração, a mulher o levou à sua aldeia. Chegando lá, contou para o primo cruzado Apisioe, que estava sem o pênis, que uma mulher *Apapaiuepe* o havia cortado. Apisioe, duvidando da veracidade do fato narrado, pediu uma prova: que Ahoetoi ficasse nu. Ele não hesitou, tirou o calção e todos da aldeia puderam ver que não tinha pênis. Depois do espanto geral, disse para não se preocuparem, pois sabia recolocá-lo, e foi o que fez.

O sonho de Ahoetoi com uma mulher *Apapaiuepe* arrancando-lhe o pênis, parece ser a transformação de uma relação estabelecida entre os *Apapaiuepe* e os Pirahã, durante os rituais. Os homens *Apapaiuepe,* quando comparecem ao ritual, correm atrás das pessoas para lhes arrancar o couro cabeludo. É significativo que a relação com os *Apapaiuepe* seja escolhida para simbolizar aquela relação entre os *ibiisi* e os *abaisi*. Se os *abaisi*, como vimos, são seres imperfeitos, apresentando incompletude ou deformidades em seus corpos, é por meio dos *Apapaiuepe* que os Pirahã experimentam essas condições, seja através do ritual, em que, muitas vezes, "perdem seus cabelos", seja na forma expressa pelo sonho, na qual a castração de Ahoetoi é um modo de "experimentar" o estado *abaisi.*

Examinemos, agora, uma seqüência de sonhos que estão interligados. Kaogiai sonhou que encontrava o *abaisi Aitoe,* enquanto pescava no rio Marmelos. *Aitoe* lhe perguntou sobre Paio, querendo saber onde ele estava. Kaogiai disse que Paio estava na praia da boca do Maici. Paio produziu o seguinte sonho, a partir do sonho de Kaogiai: o *abaisi Aitoe* veio até sua aldeia para roubar-lhe a esposa, levando-a para seu patamar, casando-se com ela. Paio não foi atrás de sua mulher para resgatá-la; deixou que ficasse casada com *Aitoe.*

Sonhos que descrevem uma possível aliança com os *abaisi* são comuns. Hiabi sonhou que, enquanto estava dormindo sua mulher era roubada por um *abaisi*. Um sonho de Kaogiai tematiza a mesma questão de outro modo: o *abaisi Ebogahua* rouba Ebee, filha de sua atual esposa e, conforme a regra Pirahã, uma mulher que será doada em casamento por Kaogiai.

Um outro sonho de Kaogiai inverte a direção do roubo de mulher; agora, era ele quem roubava a mulher do *abaisi Kaipe*. Chegando ao local onde os *Kaipe* moravam, esperou até a noite para roubar uma mulher. Nesse caso, a esposa de Kaogiai, Ebahui'ui, foi atrás dele, não deixando que ficasse casado com uma mulher *abaisi*. Ebahui'ui ficou muito brava e bateu em Kaogiai; o irmão dela, quando soube do acontecido, quis flechar Kaogiai pelo fato de ter abandonado Ebahui'ui para fugir com uma mulher *abaisi*.

O que parece significativo neste sonho de Kaogiai, em comparação aos demais sonhos, é sua posição invertida, querendo apontar para a diferença entre uma relação no caso de mulheres *ibiisi* e homens *abaisi,* e outra, no caso de

homens *ibiisi* e mulheres *abaisi*. No primeiro caso, o roubo de mulher é tolerado; em nenhum dos sonhos narrados, os maridos querem recuperar suas mulheres. No segundo caso, a mulher procura reaver o marido, não permitindo, assim, que se consume o casamento entre um homem *ibiisi* e uma mulher *abaisi*. Os *ibiisi* estão na posição de doadores de mulheres e receptores dos nomes em relação aos *abaisi*.

Em três sonhos produzidos por Pahiaga, percebe-se uma outra forma de construção da relação entre os homens *ibiisi* e as mulheres *abaisi*. O primeiro narra a visita de uma mulher *abaisi*, que vem até sua aldeia para lhe pedir açúcar a fim de adoçar a bebida que preparava para o marido. Pahiaga, não possuindo açúcar, resolve ir "roubar" em Porto Velho para doar à *abaisi*. Em outro sonho, uma *abaisi* pede que ele a acompanhe até um igarapé próximo da cidade de Manicoré, onde os brancos pegam água, pois queria fazer uma bebida com essa água. Pahiaga "rouba" a água dos brancos e ajuda esta *abaisi* a transportá-la até seu patamar. Em um terceiro sonho, uma *abaisi* lhe diz que seu marido queria "experimentar" cachaça e Pahiaga sugere que se dirijam à Transamazônica para roubar a cachaça dos brancos.

Nesses sonhos, o "roubo" não é de mulher *abaisi*, mas sim de bens(o açúcar, a água e a cachaça) que os brancos possuem, para serem doados aos maridos das mulheres. A relação entre os homens *ibiisi* e os homens *abaisi*, neste caso é, também, intermediada por uma mulher, não por um casamento, mas por bens. Se a relação entre as mulheres *abaisi* e os homens *ibiisi* passa pelos bens, deve-se destacar que os bens são dos brancos. Estes, por sua vez, ocupam o lugar lógico dos inimigos, o que reflete, neste contexto, que as relações entre os *abaisi* e os *ibiisi*(as relações de aliança) passem, necessariamente, pela não-reciprocidade(o roubo), pela negação ao inimigo, portanto, pela predação.

Vimos, portanto, três formas distintas de se construir, através dos sonhos, relações entre esses seres do Cosmos. Os sonhos com os *kaoaiboge* apontam para um tipo de relação, em que há um estreitamento dos laços na convivência entre esses seres: os *kaoaiboge* sentem falta dos parentes próximos e querem levá-los para junto de si; permitem que os *ibiisi* façam expedições de coleta em seu território; ensinam as músicas aos *ibiisi*.

Os sonhos com os *toipe* enfatizam a separação, através de hostilidades recíprocas: os *toipe* expulsam os *ibiisi* de seu território; invadem as aldeias para matar suas mulheres; os *ibiisi* não permitem que suas mulheres sejam "roubadas", iniciando um conflito com os *toipe*.

As relações entre os *abaisi* e os *ibiisi* se constroem através de uma possível aliança entre os homens *abaisi* e as mulheres *ibiisi*, quando o "roubo" de mulher é tolerado. Uma *abaisi* aparece cortando o pênis de um *ibiisi*, demonstrando a impossibilidade de uma aliança nesse nível, que é suprida, em outro sonho, através dos bens que os *ibiisi* transmitem aos homens *abaisi* por meio de suas mulheres, enfatizando, assim, a direção da relação entre esses seres: os *ibiisi* enquanto doadores de mulheres e receptores de nomes.

Sonhando com Sexo e criando a Afinidade

Sonhos que descrevem relações sexuais, traição e infidelidade são, também, freqüentes. Podem produzir o *etoibii(*esperma), o que é interpretado como uma evidência do que se passou nos sonhos. Kaogiai sonhou que estava tendo relação sexual com sua mulher, Ebahui'ui. Ao acordar, percebeu que tinha saído *etoibii* de seu pênis, o que para ele era prova de que havia tido uma relação sexual, enquanto *abaisi,* com o *abaisi* de sua mulher.

Sonhos que expressam regras sociais regulamentadoras do relacionamento sexual são, também, produzidos. Examinemos alguns deles.

Iabuhua sonhou que tinha relações com um estrangeiro, um homem desconhecido, sentia forte desejo por ele, ao mesmo tempo em que queria estar junto de seu marido. Dizia que não queria manter relação sexual com outro homem que não fosse o próprio marido.

Hiabi sonhou que, enquanto mantinha relações sexuais com a ex-mulher, era flagrado por sua mulher atual, Ebee. Ao presenciar a cena, sua mulher, armada com um facão corta o corpo de Hiabi ao meio: uma das metades do corpo fica caída, mas a outra foge e vai ao encontro de sua mãe, Maigepoha que lhe diz: "Quem copula com outra mulher deve ser cortado".

Ahoetoi sonhou que estava em visita a outra aldeia, Kaogiai o acompanhava. Ao avistarem duas mulheres sozinhas, Kaogiai disse: "Vamos copular com elas". Enquanto copulavam, chegou a mulher de Ahoetoi, que, armada com um pedaço de pau, bateu com força em seu braço, interrompendo o coito. Ahoetoi, com medo da esposa, correu para a água e ficou chorando de dor. Comentou em seguida: "Eu parecia uma paca que caiu n'água".

Kaogiai sonhou que era dia de festa e havia muita gente na aldeia, sobretudo, mulheres de outras aldeias. Na roda de dança ficou imediatamente atrás de Pahiu, mulher de Pahiaga. Depois levou-a para o mato onde copularam. Ao sair dali, encontrou sua mulher, que já o estava procurando. Vinha armada com um pedaço de pau e lhe deu uma surra.

O primeiro sonho apresentado foi produzido por uma mulher, Iabuhua, diferenciando-se dos demais quanto ao desfecho: o cônjuge não está presente enquanto a infidelidade se desenrola; a mulher sente medo das conseqüências

daquela transgressão, querendo retornar para o marido, o que a faz decidir que nunca mais voltará a se deitar com outro homem. Os sonhos masculinos problematizam esta questão por outro ângulo. Em todos os sonhos apresentados, há o flagrante da cena de adultério presenciada pela esposa traída. A esposa se comporta de forma agressiva, atingindo o corpo do marido traidor, seja cortando-o com facão, ou machucando-o com um pedaço de pau. Tal cena da agressividade feminina, representada no sonho masculino, lembra a atuação da mulher durante a atividade de caça, quando usa as mesmas armas: o facão e o pedaço de pau. Nos sonhos, as mulheres perseguem os maridos da mesma forma com que perseguem uma caça. O que estaria em jogo no sonho, quando este equaciona marido à caça, "quando o marido parece uma paca"? A idéia de se pôr no lugar do animal a partir de uma transgressão, de uma relação sexual ilícita, o faz retornar a um estado no qual é equacionado à animal e, portanto, passível de ser caçado pela mulher. O homem pode "parecer uma paca", e este "parecer" refere-se à posição da mulher na relação conjugal, pois como vimos, ela parece ocupar o lugar de predadora no registro sexual, posição que se atualiza quando exerce a função de caçadora. Deve-se, também, registrar que, no ambiente deste sonho, a mulher se coloca na mesma posição dos *toipe* ao "jogar suas vítima n'água".

Os sonhos descritos acima, parecem, também, querer apontar para outra dimensão relacionada a seus personagens. No sonho feminino, Iabuhua está copulando com um "homem desconhecido", fica aflita e sente medo. Como já vimos(Cf. Capítulo "*Etoibii:* O sangue do sexo"), os estrangeiros são uma ameaça para as mulheres: pelo fato de se mostrarem agressivos sexualmente, são apontados como aqueles homens que investem contra elas. Na concepção Pirahã, é a mulher quem seduz, quem toma a iniciativa na relação sexual. Nos sonhos masculinos, as mulheres aparecem como ativas, não propriamente no registro sexual, mas no registro da caça, quando o "homem parece uma paca".

Esta concepção da sedução feminina, caracterizada como perigosa, manifesta-se em outro sonho narrado por Ahoetoi. A irmã mais nova de sua esposa, apesar de ser ainda criança, tinha grandes seios e uma vagina enorme, querendo a todo custo copular com Ahoetoi. Embora a desejasse, não queria fazer sexo com ela, e, por isso, saiu para pescar longe da aldeia. A irmã de sua esposa o seguiu pela margem do rio, de onde o chamava para copular. Ahoetoi

vivia no sonho um dilema: cederia ou não aos desejos da irmã de sua mulher? Ora inclinava-se a aceitar, para, em seguida, não querer mais.

Um sonho de um rapaz de 11 anos aborda o mesmo tema: uma mulher madura queria se casar com ele, propôs-lhe que ficassem juntos. Ele a recusara, alegando que seu pênis era ainda muito pequeno, tornando-o, portanto, incapaz de manter relações sexuais. A mulher não aceitava sua resposta e tentava seduzí-lo, querendo copular. O rapaz fugia para a floresta, amedrontado.

Os sonhos examinados acima tematizam a relação homem/mulher, enfatizando o registro sexual, enquanto campo privilegiado desta relação no espaço do casal(*kage*). Um outro sonho parece querer ultrapassar esse registro da sexualidade, situando o casal em um plano mais abrangente de sociabilidade, introduzindo aí a afinidade e, conseqüentemente, novos personagens. Assim, a produção onírica aparece neste contexto, procurando dar conta das relações entre os afins.

Kohoibiihi sonhou que, faminto e sedento, caminhava pela floresta à procura de um grande lago. Após andar muito, encontrou um que, para seu desespero, estava seco. Continuou a caminhada e, mais à frente, encontrou outro lago, onde pôde beber água até saciar a sede, mas continuava com fome. Em torno deste lago, viviam muitos Pirahã, que comiam e assavam grande quantidade de carne, mas não lhe ofereceram nenhum pedaço. Observando o grupo, Kohoibiihi pôde reconhecer duas pessoas: sua irmã e o marido desta. Ambos se aproximaram e lhe ofereceram carne. Kohoibiihi comeu até ficar plenamente saciado.

Este sonho põe à mostra dois tipos de relações: entre cunhados e entre irmão e irmã. O vínculo de afinidade que um homem cria, após seu casamento, é o estabelecido por uma relação conjuntural com o marido da mãe de sua esposa, que faz o papel de doador na sociedade Pirahã. Os constantes divórcios, hábito que gerou a regra de divisão da prole, fazem com que as filhas sigam a mãe, enquanto os filhos acompanham o pai. O divórcio parece ser uma característica estrutural na dissipação da aliança no sistema social, ajudando a enfraquecer o vínculo inicial entre irmão e irmã, já que vivem apartados desde a infância. A relação proposta no sonho de Kohoibiihi, entre ele e sua irmã e o marido desta, procura redimensionar, no contexto social Pirahã, a importância da relação entre afins. Deve-se registrar que Kohoibiihi, no momento em que

produzia este sonho, vivia uma situação na qual procurava tirar proveito de uma relação de afinidade: a irmã fora recentemente abandonada pelo marido e vivia em seu grupo local; um homem de outra aldeia interessou-se por ela. Kohoibiihi, colocou-se na posição de doador; o cunhado potencial não aceitava as regras impostas por ele, negando-se a cumprir as obrigações do "serviço da noiva". Neste sentido, seu sonho com outra irmã e outro cunhado, de algum modo, procurava dar conta daquela situação que vivia no plano de vigília.

Sonhando com os Animais

A produção onírica dá um destaque acentuado aos sonhos com os animais. Alguns são recorrentes, paradigmáticos, em que determinados animais comparecem, revelando um tipo específico de representação. Embora estes sonhos acentuem a diferença e proponham a construção da alteridade, a narrativa pode encaminhar outras formas de interpretação.

Pahiaga sonhou que matava um tracajá-macho. Depois que o abateu, a "mulher" do tracajá queria casar-se com Pahiaga, reivindicando que este ocupasse o lugar do "marido" morto. Pahiaga recusa a proposta alegando que já é casado. A fêmea, inconformada, traça um plano para tornar Pahiaga viúvo que, nessa condição, poderia casar-se com ela. Assim, o tracajá-fêmea investe contra Pahiu, mulher de Pahiaga, cortando-lhe o pescoço. Depois do ocorrido, agarra Pahiaga levando-o para o fundo do rio. Este sonho é, antes de tudo, produto de uma situação recente vivida por Pahiaga: dois dias antes, ele havia apanhado um tracajá-macho numa praia próxima de onde pescava. Esse fato confirma, mais uma vez, a teoria Pirahã do sonho/acontecimento, mas à custa de uma inversão: se o sonho pode produzir um acontecimento, o acontecimento pode, também, produzir um sonho. No primeiro caso, enquanto repetição, o que acontece no sonho irá acontecer no mundo e, no segundo, como representação do que se passou no estado de vigília. O sonho de Pahiaga destaca o possível casamento entre Pahiaga e um tracajá-fêmea que, ao se tornar "viúva" por um ato de Pahiaga, resolve casar-se com ele, como recompensa pelo dano sofrido: o tracajá-fêmea mata a mulher de Pahiaga e o leva para viver junto de si, no fundo do rio. Uma primeira morte é efetuada no mundo da vigília: Pahiaga mata um tracajá, favorecendo, assim, que, no plano onírico, uma segunda morte se realize: o tracajá-fêmea mata a mulher de Pahiaga. Temos, portanto, dois casais, o de tracajás e o de *ibiisi*, Pahiaga e Pahiu, que, à custa de assassinatos recíprocos, acabam por selar uma aliança através do casamento de Pahiaga com o tracajá-fêmea [207].

Um sonho de Ahoetoi, que também envolve Pahiaga, aponta para outras formas de interação entre os *ibiisi* e os animais.

---

[207]Este tipo de sonho se assemelha a mitos de outras sociedades. O casamento com animais é um tema recorrente em várias mitologias, por exemplo: Mundurucu(Murphy, 1958), Barasana(Hugh-Jones, S. 1979) e Cinta-Larga(Dal Poz, 1991).

Ahoetoi sonhou que andava de canoa com Pahiaga, quando avistaram uma praia com muitos queixadas dormindo sobre a areia. Ahoetoi disse: "Parece *ibiisi*". Pahiaga, vendo a quantidade de porcos à sua frente, preparou-se para flechar. Ahoetoi o impediu, alegando que os dois queixadas que estavam sob a mira, eram seus pais, e acrescentou: "Não fleche meus pais". Pahiaga baixou o arco, mas ficou espreitando os porcos a noite toda. Ao amanhecer, não resistindo, flechou um queixada e disse para Ahoetoi: "Eu flechei somente um". Ahoetoi respondeu: "Tudo bem, mate apenas um, não mate todos". Os queixadas despertaram e começaram a trabalhar. Ahoetoi dizia para Pahiaga: "Olhe parece *ibiisi* numa aldeia". Antes de irem embora, Pahiaga correu em direção à praia, misturando-se com os queixadas. Ahoetoi o procurava, e não o encontrando, deduziu que ele havia se transformado em queixada.

Em um primeiro momento, o sonho parece querer estabelecer uma associação entre os queixadas e os *ibiisi*, ao colocá-los em um mesmo plano: os queixadas estão dormindo na praia e "parecem *ibiisi*"; quando despertam trabalham e "parecem *ibiisi* em uma aldeia". O uso do verbo "parecer" e o significado que ele propõe, conforme visto anteriormente, é um modo recorrente de os Pirahã fazerem equivaler elementos de domínios separados. Assim, os queixadas "parecem" os *ibiisi*, mas não são os próprios *ibiisi;* entretanto, podem ser como os *ibiisi* neste novo plano proposto pelo sonho. Neste mesmo sonho, há um momento em que a associação entre os *ibiisi* e os queixadas é posta em risco, quando Pahiaga tem sob sua mira um casal de queixadas e está pronto para iniciar a caçada. Nessa instância, quer impor uma diferença, testando o conceito de "parecer" que liga os *ibiisi* aos queixadas. Ahoetoi o detém, aprofundando o "parecer", ligando, de outra forma, os queixadas aos *ibiisi:* estabelecendo uma filiação entre ele próprio e um casal de queixadas. Diante da nova formulação, Pahiaga desiste, momentaneamente, da caça, mas não do papel de caçador perante os animais: passa a noite acordado, observando os queixadas, espreitando-os, lembrando, assim, a atitude de um caçador que cuida de sua presa. Entretanto, não resiste e flecha um dos queixadas, quebrando, assim, a associação anteriormente produzida. Ahoetoi concorda com o sucedido, com a morte de apenas um dos queixadas, mas procura evitar que Pahiaga mate os demais. Ao final do sonho, ultrapassa-se o estado inicial de "parecer" *ibiisi* quando Pahiaga junta-se aos queixadas, transforma-se em queixada, passando a viver entre eles. Naquele estágio,

Pahiaga não era apenas "parecido" com queixada, agora, era queixada. O que parece estar em jogo neste sonho é o ponto de tensão que demarca o lugar da animalidade e da humanidade: a separação entre domínios específicos, que se articulam em determinados contextos embora permaneçam separados [208].

Vejamos um sonho em que tal questão retorna de outra forma. Ahoetoi sonhou que estava sentado sobre a areia da praia olhando para o rio, quando percebeu que Ka'a'ai o atravessava a nado, carregando o filho preso às costas. No meio da travessia, Ka'a'ai transformava-se em um tamanduá-bandeira. Todos os que assistiam à cena, inclusive Ahoetoi, armaram-se e foram em direção ao tamanduá. Quando estavam prontos para matá-lo, perceberam, novamente, que tratava-se de Ka'a'ai com seu filho, e não do tamanduá-bandeira. Baixaram as armas, e *Ka'a'ai* entrou na floresta com o filho. Ahoetoi, observando que ele não possuía arco e flecha, avisou-o: "Cuidado com a onça". Ka'a'ai ficou indiferente aos avisos de Ahoetoi e continuou caminhando pela floresta, até que parou diante de uma grande árvore podre e começou a enfiar sua cara no tronco, procurando algo para comer, transformando-se, assim, em tamanduá-bandeira. Ahoetoi, sentindo a falta de Ka'a'ai, fica muito triste e diz: "Agora, Ka'a'ai é um tamanduá".

Este sonho aponta para a complexa passagem entre os estados de homem e animal que Ka'a'ai sofre no sonho: é um homem que, ao atravessar o rio, vai se transformando em animal; quando os Pirahã tentam matá-lo, transforma-se, novamente, em gente e, depois, ao final do sonho, transforma-se, definitivamente, em tamanduá. O sonho parece, também, destacar as atitudes das pessoas em relação aos momentos de transformação: na primeira transformação em tamanduá, as pessoas se armaram querendo matá-lo; na segunda, presenciada por Ahoetoi, ele simplesmente lamenta a perda de Ka'a'ai. Se, por um lado, o sonho parece querer fundar uma diferença entre o tamanduá e os homens, por outro, quer torná-los equivalentes, ao introduzir um novo personagem: a onça. Esta é apontada pelas pessoas como a maior inimiga do tamanduá, pois sempre que o encontra, trava uma luta. Em contrapartida, o tamanduá é percebido como dócil e inofensivo até ser atacado, podendo aí passar de vítima a agressor. Assim, as pessoas reconhecem que a onça, muitas

[208]Este sonho pode, também, ser interpretado se levarmos em consideração a relação entre os personagens envolvidos: Ahoetoi e Pahiaga são cunhados. Semelhante à mitologia Mundurucu, a quebra de relações de reciprocidade entre cunhados faz com que os Mundurucu transformem-se em queixadas, caça para o cunhado lesado(Cf. Murphy, 1958:78).

vezes, não leva vantagem na briga com o tamanduá, este pode até mesmo matá-la. O sonho propõe, deste modo, uma equivalência entre os tamanduás e os homens, visto que ambos enfrentam a onça: os homens com suas armas e os tamanduás com sua força.

Vejamos, agora um sonho de Ko'oi: andava pela floresta, quando encontrou um bando de macacos-cuatá. Ko'oi parou para observá-los e percebeu que, entre eles, morava Apisioe(seu primo cruzado). Aproxima-se do bando e, ao reconhecê-lo, Apisioe convida-o para ver os macacos de perto. A impressão de Ko'oi foi a de que os "macacos tinham muitos filhos, pareciam famílias vivendo juntas numa aldeia, e não sabia se eram *ibiisi* ou macacos".

A transformação do homem em animal, registrada nos demais sonhos, está ausente neste sonho de Ko'oi. Em nenhum momento, houve dificuldade em estabelecer o lugar de Apisioe, enquanto homem. A questão que se coloca é sobre o lugar dos macacos enquanto macacos, pois "pareciam" uma aldeia, famílias que viviam juntas e tinham muitos filhos. A desconfiança de Ko'oi era quanto a se tratarem, ou não, de macacos; a presença de Apisioe no meio deles fazia aumentar, ainda mais, sua dúvida. O macaco-cuatá é percebido enquanto o mais inteligente dos símios, pois sabe "fingir" e "roubar". Observa-se que no sonho, Ko'oi não sabia se eram, ou não, macacos, podiam estar "fingindo" que eram *ibiisi*.

Kaogiai sonhou que corria atrás de um coati para matá-lo, e este escondia-se nos buracos das árvores, até que o encurralou, fechando o buraco. Quando olhou para dentro, não viu mais um coati; saía do buraco uma mulher branca, que lhe disse, em português: "Eu me chamo Suzi; este é o meu nome". Kaogiai comentou que, depois deste sonho, ficou com medo de caçar coati, pois temia que este se transformasse em "Suzi, a mulher branca". O sonho descreve uma caçada habitual: o coati se enconde, Kaogiai o persegue para matá-lo. Antes de se consumar o ato final da caçada, sucede uma inesperada situação: o coati se transforma em "Suzi", uma mulher branca, o que impede que a caçada se realize. Este sonho apresenta uma diferença em relação aos demais narrados: o coati não se transforma em um Pirahã; transforma-se em *ibiisi*, mas um *ibiisi* de outra espécie. A diferença entre os *ibiisi* e os animais, oniricamente proposta, é criada à custa do estabelecimento de uma continuidade entre o animal e a mulher branca.

Iabuhua sonhou que seu marido, Kohoibiihi, pescava em um grande lago no Maici. Retornava para a aldeia com dois tucunarés, que ela mesma preparou. Mais tarde, escutaram barulho de motor de popa: era um tucunaré que chegava, dirigindo a voadeira. Atracou no porto da aldeia e perguntou por Kohoibiihi; queria prendê-lo e levá-lo para Porto Velho, mas não o encontrando, avisou para que não pescasse mais naquele lago.

Maigepoha sonhou com uma ariranha que havia morrido recentemente na aldeia. A ariranha tinha estado em Manicoré, para reclamar dos maus tratos que sofrera por parte de Piku, irmão do seu dono e, agora, retornava à aldeia acompanhada por soldados, para prender Piku e sua mulher. Acusava-os de não lhe terem oferecido comida suficiente, tornando-se, portanto, responsáveis por sua morte. Este sonho está associado ao episódio da morte da ariranha de estimação, criada por Apisagai. Maigepoha presenciara, no dia anterior à morte da ariranha, que ela, faminta, atacara o filhote de urubu que Kaogiai estava criando, tentando comê-lo. Maigepoha havia, também, comentado que Apisagai não lhe dera parte do peixe que havia pescado, e que como a ariranha era ainda pequena, não sabia pescar; precisava, assim, ser cuidada pelo dono.

Os dois sonhos põem em questão a vingança dos animais por danos impostos pelos Pirahã. Em ambos, há uma associação entre os animais, os soldados e a prisão, sendo estes dois últimos, símbolos de potência para os Pirahã. Embora, no segundo sonho, a morte da ariranha não tenha sido intencional, como ocorrera no primeiro sonho, ambas as mortes evocam a reversibilidade[209] de posição na agressão sofrida. Se em um sonho, os tucunarés foram mortos e devorados, no outro, a ariranha morre por negligência de seu dono. Neste contexto, a atitude do animal de estimação e a do tucunaré se equivalem: ambos desejam revidar uma agressão imposta pelos Pirahã [210].

Alguns animais aparecem com maior freqüência nos sonhos, por exemplo, a onça, o jacaré e a sucuriju. Estes animais são caracterizados como agressores dos Pirahã, e não suas vítimas. A paca, a cotia, a maioria dos peixes e algumas espécies de aves são considerados vítimas, pois os Pirahã é que tomam a

---

[209] O tema da reversibilidade de posições entre presa e predador é recorrente entre os Pirahã, como veremos mais adiante. A análise que proponho seguiu de perto o material Pakaa Nova: as categorias *wari* e *karawa*, predador e presa, são posições, eminentemente, reversíveis.(Cf. Vilaça, 1992).

[210] A diferença entre os animais de estimação e os demais animais será explorada no Capítulo VIII.

iniciativa de matá-los. Deste modo, alguns animais agem em relação aos Pirahã, da mesma forma com que estes atuam em relação a determinados animais. Certos sonhos elaboram os lugares de agressor e vítima, podendo ser ocupados por homens e animais, demonstrando, assim, o caráter reversível de tais posições. Examinemos alguns deles.

Ahoetoi sonhou que andava sobre as águas do rio Maici, quando um jacaré mordeu sua perna. O jacaré tenta arrancá-la, mas Ahoetoi consegue se livrar e andar até a margem, entrando na mata. O solo estava coberto por folhas e afundava. O jacaré não desiste e o persegue por terra. Ahoetoi carregava seu filho às costas; com medo de cair, este apertava-lhe o pescoço, sufocando-o.

As descrições sobre os jacarés atestam sua habilidade em andar sobre as águas e pântanos. Ahoetoi andava sobre a água como um deles, até que o reptil o ataca expulsando-o para terra firme, representada, no sonho, como um local "pantanoso", difícil de caminhar. Estava duplamente em desvantagem em relação ao jacaré que, em ambos os terrenos(água e pântano), se saía melhor que Ahoetoi. Se na água o jacaré o agride com uma mordida na perna, na terra é seu próprio filho que o sufoca, em função do medo que sentia do animal. Aliás, esta mesma imagem de uma criança presa ao pescoço do pai aparece no sonho no qual Ka'a'ai se transforma em tamanduá. No primeiro sonho, o filho não tinha medo da onça, visto que seu pai, naquele contexto, enquanto tamanduá, podia enfrentá-la. Neste sonho, o filho sufoca o pai, pois Ahoetoi não era capaz de enfrentar o jacaré, tornando-se, assim, sua vítima.

Sonhos com onças são os mais recorrentes, para enfatizar a condição dos homens enquanto vítimas potenciais destes animais. Em geral, estes sonhos se passam no ambiente em que as pessoas comumente realizam atividades cotidianas, quando são surpreendidas pela presença da onça.

Apisioe sonhou que, enquanto coletava castanha, encontrou uma onça atravessando o caminho que percorria. Apisioe pôs-se a gritar, chamando Tsesepoe. Este, quando o achou, embora estivesse desarmado, não demonstrou medo da onça: arrancou um galho de árvore e a atingiu, violentamente, na cabeça. A onça desmaiou. Apisagai, que estava por perto, veio ver o que estava acontecendo e, encontrando a onça caída, ficou corajoso; provocando-a, cortou-lhe o rabo. A onça disse: "Eu estou muito braba, eu quero comer *ibiisi*", e depois ficou imóvel, como se estivesse morta. Apisioe se aproxima para

verificar se ela ainda respirava e é atacado pela onça, que engole sua mão. Apisoe completa: "A onça se fazia de morta".

Num primeiro momento, Apisioe parece estar no lugar de vítima: se assusta com a possibilidade de a onça devorá-lo e grita para que outras pessoas venham em seu socorro. Tsesepoe transforma um galho em arma e agride a onça; Apisagai, em seguida, corta-lhe o rabo. A onça revela sua verdadeira intenção: "comer os *ibiisi*" e depois finge-se de morta. Apisioe, acreditando que a onça fora vítima dos *ibiisi*, aproxima-se, sendo, então, atacado por ela.

Outro sonho, com alguns dos mesmos personagens, põe em evidência o tipo de representação que marca a relação das onças com os homens.

Ahoetoi sonhou que foi ao castanhal com Apisagai(primo cruzado), Iau'ue(sua mulher) e Mooge(seu filho). Ouviram Tsesepoe(irmão do pai) gritando, julgaram que devia estar perdido e foram procurá-lo. Ao chegarem perto do local de onde vinham os gritos, não encontraram Tsesepoe, e sim uma onça que, desejando atraí-los, imitava Tsesepoe. Apisagai disparou três flechas, porém não acertou; a onça estava bem próxima, imóvel, mas as flechas não a atingiram.

Ahoetoi narrou um outro sonho, em que estava na mata com Tsiapaobe(cunhado), pescando em um poço. Percebeu que estavam sendo observados por uma onça e avisou a Tsiapaobe para correr. Corriam por um caminho bem estreito, cheio de curvas. Ahoetoi estava na frente, Tsiapaobe atrás, o animal os perseguia. O arco que Ahoetoi carregava ficou preso em um cipó e Ahoetoi parou para desembaraçá-lo. Tsiapaobe o alcançou e continuou correndo. Ahoetoi não conseguiu desembaraçar o arco e a onça se aproximou, pulando sobre ele, agarrando seu pênis com a boca. Ahoetoi empurrava a cabeça da onça, tentando afastá-la, mas o animal não mordia com força a ponto de machucá-lo. Ahoetoi mudou de estado: de apavorado que estava, com medo de ser morto, passou a ficar excitado [211].

A onça, num primeiro momento, é o agressor: persegue Ahoetoi e Tsiapaobe. Ahoetoi quase se livra dela, se não fosse pelo fato de seu arco ficar preso a um cipó. Estranhamente, não consegue largar o arco e correr; fica parado, cuidando do arco, e quase se esquece da onça. Mas, nesse momento, a

[211]Sonhos com animais sugerindo relações sexuais são, também, comuns entre os Mehináku(Cf. Gregor, 1985:55-56)

agressão se desloca para o plano sexual: Ahoetoi continua sendo vítima da onça, não pelo medo de ser morto, mas pelo desejo sexual.

Deve-se, ainda, registrar que os personagens dos três sonhos descritos acima são, respectivamente: cunhados potenciais, cunhados virtuais e cunhados reais. No primeiro sonho, aparecem Apisioe e Apisagai, cunhados potenciais; não são primos cruzados, mas pertencem a aldeias que têm a tradição de trocar mulheres e, no passado, Apisagai tentou casar-se com a irmã de Apisioe. Neste sonho, se Tsesepoe, irmão do pai de Apisioe, quer ajudá-lo, Apisagai é quem corta o rabo da onça, provocando sua ira, o que a fez atacar Apisioe. No segundo sonho, temos Ahoetoi e Apisagai que, além de serem primos cruzados, este último permanecera alguns meses casado com a irmã de Ahoetoi. Nesta instância, Ahoetoi quer salvar Tsesepoe(irmão de seu pai), enquanto Apisagai tenta defendê-lo da onça, flechando-a; não consegue matá-la, erra todas as flechas que dispara. No terceiro sonho, apresentam-se Ahoetoi e Tsiapaobe, seu atual cunhado, casado com a irmã de Ahoetoi. Tsiapaobe consegue se livrar da onça porque Ahoetoi resolve parar e desembaraçar seu arco do cipó.

Outros sonhos com onças retomam o tema do medo e da ansiedade sexual, como o seguinte, narrado por Hiabi.

Hiabi andava sozinho pela mata, procurando castanha. Quando se deu conta, havia uma onça perto dele; trazia somente um facão. Gritou para que as pessoas o escutassem, mas ninguém respondeu, estava muito longe da aldeia. Resolveu cortar um pedaço de madeira e enfrentar a onça, mas ela não o atacava: dava voltas ao seu redor, aproximava-se, afastava-se, pulava sobre ele, imobilizava-o, não o suficiente para machucá-lo, e depois, continuava dando voltas em seu redor. Hiabi, embora armado, não sabia o que fazer. O comportamento inusitado da onça, sugerindo um assédio sexual, paralisava o sonhador que, equivocado, não conseguia definir se ela queria matá-lo ou não; na dúvida não a agrediu.

Os sonhos com onças apontam para o lugar que o homem ocupa nesse tipo de interação: podem ser mortos e devorados, ou possuídos sexualmente. Vejamos, ainda, um outro sonho que, também, representa a relação com a onça

enfatizando o caráter sexual, embora inverta as posições de vítima e agressor [212].

Toiapa sonhou que uma onça branca aproximou-se da aldeia e matou um cachorro. Resolveu esperar a onça mais adiante; escondeu-se atrás de uma árvore e ficou observando. A onça parou para urinar e, neste momento, Toiapa introduz o arco em sua vagina, atravessando-lhe o corpo, saindo pela boca. Neste caso, há uma inversão; ao contrário do que se passou nos demais sonhos, a onça é a vítima do ataque de Toiapa; porém, ao invés de flechá-la, usa seu arco para penetrá-la.

Um sonho acentua a direção da cadeia predatória, descrevendo o lugar dos peixes, da onça e dos homens. Piau sonhou que pescava em um rio de águas cristalinas, sob as quais podia enxergar todos os peixes que ali nadavam. Era tão fácil pescar, que pôs a canoa no mato e seguiu pela beira do rio, flechando. Quando ia disparar a flecha, surge uma onça que agarra seu pé. Consegue se livrar caindo n'água[213], mas a onça mergulha no rio, nadando atrás dele. Retorna para a margem do rio, querendo alcançar a canoa. Pulou na canoa e pôs-se a remar, a canoa estava cheia de buracos e afundava. Abandonou-a e resolveu fugir por terra; encontrou um maracajá muito bravo que correu atrás dele. Este sonho descreve as posições de vítimas e agressores, no contexto das relações de pesca e caça: Piau matava os peixes quando, de repente, passa a ser caçado por uma onça.

Examinemos, agora, os sonhos com as sucurijus. Ahoetoi sonhou que um cachorro perseguia um caititu no campo. O caititu entrou em um buraco e o cachorro ficou procurando-o sem latir, de modo que Ahoetoi não podia localizá-lo. Ahoetoi, acompanhado de sua mãe e da esposa, passando por um lago grande, resolveu parar e esperar o caititu. Depois de muito aguardar, mandou sua mãe e a mulher voltarem para a aldeia, enquanto permanecia ali, esperando. À noite, o porco veio até o lago e Ahoetoi o matou a pauladas, transportando-o inteiro. Deixando o porco na aldeia, chamou alguns homens

---

[212] O comportamento das onças nos sonhos se equivale ao das mulheres: ambas são sedutoras, agressivas sexualmente e predadoras potenciais.

[213] Foge-se da onça, da mulher e do *toipe* da mesma forma: caindo n'água. Assim, mulheres, onças e *toipe* se equivalem e, por sua vez, se aproximam da figura do matador. Estas figuras possuem, em determinados contextos, o mesmo estatuto: são predadoras em potencial e são exacerbadas sexualmente(com a diferença que o matador deve se abster totalmente das mulheres). Além do mais, são estas figuras que entram em contato com o sangue: da caça, do inimigo e do "sexo".

para pescar e disse: "Não comam deste porco; vamos matar os peixes no lago, levem farinha porque estou com fome". À pescaria, acompanharam-no dois cunhados. Quando chegaram ao lago, uma enorme sucuriju devorou um cachorro. Pegaram a canoa e foram para o meio do lago; seu padrasto dormia sentado no banco do meio, Ahoetoi na popa e seu irmão na proa, quando, então, uma sucuriju mordeu o braço do padrasto, despertando-o. Hiupa, seu irmão, cortou a cobra com o facão, mas ela não morreu. Quando perceberam, estavam cercados por muitas sucurijus; elas eram donas daquele lago.

Num primeiro momento, Ahoetoi está caçando um porco, em companhia da mãe e da esposa, manda as duas de volta para aldeia e abate o animal sozinho. Transporta o porco até a aldeia, mas rejeita sua carne; valoriza a pesca e sai em companhia de dois homens para pescar. Quando chegam ao lago, são impedidos de pescar pelas sucurijus, 'donas' do lugar. De um lado, estão o caititu e as mulheres(mãe e esposa), de outro, os peixes e os homens(padrasto e irmão). Este sonho relaciona uma sucessão de acontecimentos a formas de interação entre os Pirahã e os animais. As mulheres, via de regra, se encarregam de matar os animais da floresta; no sonho, Ahoetoi manda que retornem à aldeia, resolvendo esperar o porco sozinho. Depois de abatido, o caititu é rejeitado e os homens se reúnem para pescar no lago; não comem a carne do caititu, preferindo a de peixe, demonstrando, assim, o sentido correto dessas relações: as mulheres estão para a caça, assim como os homens estão para a pesca. Embora o peixe seja o alimento ideal, a atividade de pesca oferece riscos: no sonho, as sucurijus 'pescam' os homens [214].

Abage sonhou que uma sucuriju quase o pegou enquanto estava pescando na beira do rio; apareceu subitamente e mordeu-lhe o dedo. Abage conseguiu livrar-se dela, trepando em uma árvore. A cobra enrolou-se no tronco, procurando alcançá-lo. Esta sucuriju já havia comido dois cachorros, e Abage não tinha arco e flecha para matá-la. O único objeto de que dispunha era uma

[214]Para os Mehináku(Cf. Gregor, 1985:154-156), o sonho com uma mulher iniciando uma relação sexual é sinal de que poderão ser atacados por uma sucuriju. A associação entre a sucuriju, que devora insaciavelmente as suas presas, e as mulheres insaciáveis, que não respeitam as regras de exogamia e as proibições do incesto, pode ser observada entre os Desana(Cf. Reichel-Dolmatoff, 1968:168). Uma associação entre sucuriju e sexualidade feminina pode ser, também, observada entre os Cubeo: a sucuriju copula e engravida as mulheres na roça; na hora do nascimento da criança, mata a mulher para carregar seu "filho" consigo(Cf. Goldman, 1968:215,326). Nos sonhos Pirahã, há uma associação entre o modo de ataque da cobra e a relação sexual. Tanto neste sonho, quanto no que imediatamente se segue, o ataque da sucuriju lembra a atividade sexual feminina.

pequena lasca de taquara, igual àquelas com que as crianças brincam de flechar. Assim mesmo, tentou flechá-la, mas não conseguiu; a sucuriju deu-lhe um bote certeiro, agarrando-o pelo pescoço. A sucuriju ocupa a mesma posição nos sonhos anteriores: impede que os Pirahã matem os peixes.

Hiabi sonhou que uma sucuriju engolia sua mulher, Ebee. Com medo que o pai de sua esposa pensasse que ele a havia matado, resolve chamá-lo, para que o próprio sogro abra a barriga da sucuriju e retire a filha. O pai da moça cortou a cobra e retirou sua filha morta. Hiabi chorava muito e dizia: "Sucuriju roubou minha mulher". Neste sonho, a sucuriju apresenta-se como um rival de Hiabi, pois "roubou" sua esposa. A relação de afinidade é, também, tematizada, pois Hiabi teme que o sogro o acuse de tê-la matado e, mais do que isso, deseja que o pai de sua esposa a retome da sucuriju, dando-a de volta para ele.

Outro sonho de Hiabi, uma variação do anterior, desenvolve o tema do "roubo da esposa". Hiabi sonhou que estava no campo e, enquanto os demais Pirahã tinham ido coletar os frutos da *tobahai*(sorveira), resolveu ficar sozinho, pescando na beira do rio. Uma sucuriju apareceu e correu atrás dele. A sucuriju fazia muito barulho, a ponto de atrair sua mulher para a beira do rio; ao ver a cobra, sua mulher gritou: "Vamos correr". Buscaram um caminho grande, mas a sucuriju continuava perseguindo-os. O caminho se transforma em uma trilha pequena com muitas voltas, onde encontram Tsiapaobe, pai de sua esposa. Contou a ele o que se passava, pedindo-lhe que ajudasse a matar a sucuriju, que não deixasse a cobra engolir sua esposa.

Neste conjunto de sonhos, a sucuriju ocupa a posição masculina: quer uma mulher. O marido se vale de uma aliança já firmada com o pai de sua esposa, para poder sustentá-la e impedir, assim, uma outra aliança: a de seu sogro com a sucuriju. O marido vale-se de uma aliança já existente para negar outra.

Sonhos com outros animais, que não propriamente a sucuriju, a onça e o jacaré, enfatizam, também, a posição dos *ibiisi* enquanto presa.

Ahoetoi sonhou que estava pescando e resolveu parar em uma praia para descansar; encontra um inseto(*taboga*), que se apresenta em seu sonho com proporções gigantescas, "parecia ter uma tesoura na boca", que corria atrás dele para cortá-lo. Ahoetoi se escondia, mas o inseto sempre o encontrava. Taua era a mulher que dominava o inseto e o incitava a cortar Ahoetoi ao meio.

Quando Ahoetoi se mostrou já cansado de tanto correr, Taua amarrou o inseto a uma coleira feita de cipó. Cada vez que se aproximava de Ahoetoi a ponto de cortá-lo, Taua recolhia a corda, segurando-o junto a si.

O inseto que aparece neste sonho é uma espécie de "bicho-de-pau", com "lâminas" afiadas junto à boca. As pessoas brincam de cortar o cabelo com o inseto: entrelaçam os fios à boca do inseto, e se divertem quando são cortados. A presença de Taua neste sonho é significativa. Taua fora recusada em casamento por Ahoetoi, e em todas as vezes que se encontravam, desejava manter relações sexuais, situação sempre evitada por ele. Por este motivo, Ahoetoi alegava que ela tinha raiva dele, e que chegara até mesmo a tramar a morte de seu filho Mooge, que seria envenenado por um *abaisi*, a pedido de Taua. A recusa de Ahoetoi em fazer sexo é reproduzida no sonho pela agressividade de Taua, dominando o inseto que cortaria Ahoetoi ao meio.

Em outro sonho, de Abage, encontra-se a mesma ligação entre sexualidade e a produção da morte de um animal. Numa inversão de registros, a traíra revida a agressão sofrida, atacando-o sexualmente. Vejamos o sonho: Abage fisgou uma traíra; ao colocá-la dentro da canoa, bateu o facão na sua cabeça, decepando-a com um só golpe. A cabeça, fora do corpo, deu-lhe um bote, mordendo seu pênis [215].

[215] O tema da "retirada do pênis" é recorrente nos sonhos Pirahã e pode ser comparado ao tema do "pênis removível", encontrado em muitas mitologias da América do Sul tropical(Veja Mundurucu(Murphy, 1968) e Barasana(Hugh-Jones, S. 1979), por exemplo).

Sonhando com os Inimigos e os Estrangeiros

Vimos, até agora, que os sonhos elaboram as diferenças presentes no Cosmos. A produção onírica procura, assim, criar níveis de alteridade: sonha-se com os *abaisi*, *kaoaiboge* e *toipe;* sonha-se com os animais; sonha-se com o sexo, criando a afinidade. A seguir, veremos os sonhos com os outros Pirahã, com os estrangeiros e com os inimigos[216].

Paio sonhou que um estrangeiro, que vivia entre os Pirahã, resolveu ir embora, retornando para junto de seu parentes. Paio, querendo evitar a partida, convenceu as pessoas a deixarem ele se casar com uma das mulheres do grupo. O estrangeiro casou-se com uma mulher daquele grupo local, mas levou-a para viver longe, em outra aldeia. O pai da moça desaprovou o fato de seu genro não ser um co-residente.

Em um primeiro momento, o sonho separa o estrangeiro dos Pirahã; embora resida entre estes, continua sendo estrangeiro, podendo a qualquer momento ir embora, retornar para junto dos seus. A solução proposta pelo sonho é o casamento com uma mulher Pirahã. Paio convence os demais a aceitarem a idéia da permanência definitiva do estrangeiro entre eles, o que implicava a cessão de uma mulher. Se a diferença entre os Pirahã e o estrangeiro pôde ser suprimida pelo casamento, ela se acentua pela não co-residência: o estrangeiro continua como um estranho, vivendo longe do pai de sua mulher, não consolidando a aliança inicialmente proposta pelo sonho.

Outro sonho elabora a relação entre os Pirahã e os estrangeiros, de uma outra perspectiva. Paio sonhou que, quando de minha partida, resolvera me acompanhar, abandonar os Pirahã e fixar residência no Rio de Janeiro. Quando pegamos o avião, estava um dia bonito, mas, de repente, ficou nublado: chuva, raios e trovões fizeram o avião cair no meio da mata, e nós morremos. Os Pirahã choraram muito com saudade de Paio.

---

[216]Os sonhos com os homens brancos são freqüentes entre os Mehináku(Cf. Gregor, 1984:58-66) e estão associados a um alto nível de ansiedade. Os sonhos com os brancos elaboram a agressividade, o medo das doenças, a percepção dos brancos enquanto "sexualmente predadores" das mulheres Mehináku, a perda de identidade e a desorientação frente ao contato. Temas que, conforme mostrarei, estão presentes, também, entre os Pirahã nos seus sonhos com os estrangeiros.

Neste sonho, é Paio quem quer ficar no meio dos estrangeiros, desejando ir para o Rio de Janeiro; mas há uma impossibilidade: o avião cai. Se, no primeiro sonho, a relação é contornada pelo casamento, no segundo, a diferença é realçada pela tragédia. Embora um estrangeiro possa viver entre os Pirahã, parece que eles não podem viver entre os estrangeiros; o custo desta segunda forma de relação parece ser bem mais oneroso. Se, no primeiro caso, a diferença pode ser tolerada, no segundo sonho, a diferença é marcada como impossibilidade.

Um sonho vem evidenciar os perigos de uma relação com os estrangeiros: Kaogiai ensinava ao antropólogo o nome das plantas e a respectiva utilidade. Pegou uma planta que não conhecia e, resolvendo experimentá-la, comeu um pedaço e ofereceu o resto ao antropólogo. Depois de um tempo, os dois ficaram *kobabi*(loucos); alucinados, atiraram-se no rio e se afogaram. Aqui existe uma relação que pode se deslocar de um pólo a outro. Num primeiro momento, a cooperação: Kaogiai ensinava ao antropólogo o nome das plantas, diminuindo a diferença pela transmissão do conhecimento. Eis que surge uma planta desconhecida por ambos, algo que produz uma situação inusitada, levando-os à morte, evidenciando o perigo que se corre ao travar este tipo de relação.

Um outro sonho que complementa o anterior, foi narrado por Ahoetoi: sonhou que Kaitoba levava o antropólogo até o alto Maici, pois este queria ver de perto como o rio se estreitava. Kaitoba deixou-o lá, "numa água bem pequena", onde só poderia passar uma canoa, e retornou para o baixo Maici. Quando Kaitoba chegou desacompanhado na aldeia, Ahoetoi ficou preocupado, e mandou Tsiapaobe ver se o antropólogo ainda estaria por lá. Tsiapaobe não conhecia o caminho e se perdeu, retornando à aldeia sozinho. Ahoetoi, sabendo o caminho, decide ir resgatá-lo.

Num primeiro momento, há a cooperação: Kaitoba quer satisfazer o desejo do antropólogo, e leva-o para conhecer a "água pequena". Num segundo momento, a cooperação é interrompida: o antropólogo fica sozinho, num lugar distante da aldeia, e Kaitoba retorna para junto dos seus. Porém, havia o reconhecimento de um vínculo entre o estrangeiro e os Pirahã, pois Ahoetoi preocupa-se com a sorte dele e manda Tsiapaobe trazê-lo de volta para viver entre eles. Tsiapaobe não encontra o caminho, fica perdido e retorna sozinho, mantendo o estrangeiro de um lado e os Pirahã de outro. Ahoetoi toma, afinal, a iniciativa do resgata e, sabendo o caminho, restabelece, assim, a comunicação,

reinstaurando a contigüidade e a permanência do estrangeiro entre os Pirahã. Não é por acaso que este sonho se passa no alto Maici, pois ali é o lugar onde a diferença se acentua entre os próprios Pirahã, um lugar onde a comunicação entre eles corre riscos de cessar. Os habitantes do alto Maici, também, comparecem nos seus sonhos, ocupando um espaço onde se problematiza a diferença e a continuidade em ser *ibiisi Hiaitsiihi*.

Apisioe sonhou que "comprara" uma segunda mulher, irmã de Tseege, no alto Maici. Trouxe a mulher para morar em sua aldeia, mas Iapa, sua primeira mulher, disse-lhe que voltasse com a nova esposa para a aldeia do pai da moça. Apisioe vivia um dilema no sonho: não sabia se ficava com a antiga mulher naquela aldeia, ou se retornava com sua nova mulher para a aldeia do alto Maici.

Este sonho revela a dificuldade para se estabelecer uma aliança entre os habitantes do baixo e do alto Maici. Apisioe poderia até se casar com uma mulher de outra aldeia, porém à custa de se apartar de seu grupo de origem. O sonho aponta dois caminhos: um, em que seria mantida a aliança já feita com o grupo do baixo, onde Apisioe morava com sua mulher, e outro, em que seria estabelecida uma aliança com Tseege, pelo casamento com uma de suas irmãs, passando a viver definitivamente no alto Maici. O sonho foi narrado após uma viagem que Apisioe fez ao alto Maici para visitar Aikaibai. Atualizava um dilema idêntico vivido por Aikaibai que, pertencendo ao grupo do alto, casou-se com uma mulher do baixo; ele viveu por mais de 10 anos nos grupos locais que compõem a população do baixo Maici. Há três anos, Aikaibai separara-se de sua esposa, retornando ao alto Maici, onde se casou novamente, agora, com uma mulher deste grupo. Os dois casamentos implicaram decisões e escolhas, que determinaram o local onde iria viver: se junto aos parentes ou apartado de seu grupo de origem. Do mesmo modo, o sonho de Apisioe revive a questão da escolha da residência pós-marital e suas implicações no estabelecimento das alianças inter-grupais.

Um sonho de Kaogiai enfoca as relações entre os grupos locais Pirahã. Sonhou que os habitantes do alto Maici vinham até sua aldeia, para guerrear e raptar as mulheres. Os homens estavam todos fora, pescando, e as mulheres se achavam sozinhas. Os Pirahã do alto Maici ficaram no mato, próximo à aldeia, entoando cânticos de guerra. Os homens retornaram da pescaria ignorando, deliberadamente, a presença dos inimigos; realizavam suas atividades

normalmente, como se nada estivesse acontecendo. O fato de as mulheres estarem sozinhas na aldeia e todos os homens fora, pescando, põe em evidência o perigo que elas corriam frente aos Pirahã do alto Maici, acentuando a dificuldade de se estabelecer uma comunicação entre os grupos por intermédio do casamento. No desenrolar do sonho, os homens, ao retornarem da pescaria, não queriam se dar conta da presença dos adversários e do perigo que corriam. Comportavam-se como se nada estivesse acontecendo, isto é, não queriam reconhecer a iminência do conflito e a diferença que vigora entre os distintos grupos Pirahã.

Outro sonho narra um conflito entre os habitantes do alto e baixo Maici. Um morador do alto Maici mata uma pessoa de uma aldeia do baixo. Quando os Pirahã do baixo souberam da morte de um de seus parentes, reuniram-se e foram a Porto Velho buscar os soldados, para acabar com os Pirahã do alto. Este sonho, contado por A'ai, foi produzido num contexto específico. Ele estava de viagem marcada, juntamente com sua irmã Peegiai e algumas pessoas que habitam o baixo, para a aldeia de Tseege, no alto Maici. A viagem tinha o objetivo de recuperar a sobrinha, filha de Peegiai, que havia se casado com um homem do grupo do alto; a moça estava demorando muito a retornar, com seu marido, para as aldeias do baixo Maici. A'ai acompanharia a irmã, com o intuito de trazer de volta a sobrinha para residir em sua aldeia. Mais uma vez, o sonho elabora a mesma questão: a dificuldade para o estabelecimento de alianças entre os dois grupos. Porém, deve-se ressaltar que o sonho propõe uma aliança com os brancos(os soldados em Porto Velho), usando, assim, uma diferença externa para acentuar uma diferença interna.

Tsiapaobe relatou um sonho que faz uma associação entre os Pirahã do alto Maici, os brancos e uma tribo inimiga. Sonhou que estava no alto Maici e encontrava um grupo adversário de nome *Uahai*. Eram muitos índios que, acompanhados de suas mulheres, caçavam paca. Enquanto os homens se embrenhavam na mata, as mulheres carregavam a caça abatida. Os homens empunhavam umas varas compridas, fato que aguçou a curiosidade de Tsiapaobe, por não saber com que objetivo essas varas eram utilizadas.

Este sonho revela estranheza em relação ao comportamento dos *Uahai*, considerando-se o modo de ser Pirahã: os homens *Uahai* estão caçando e as mulheres carregam a caça abatida. Em um segundo momento, surge o enigma das varas compridas, estranhas à cultura Pirahã. Tsiapaobe não sabia dizer o

que significava *Uahai;* não é um nome empregado para designar algum inimigo tradicional. Arrisco uma interpretação: *Uahai* é a inversão da palavra *iahau,* que significa boto. O boto é, em verdade, um animal identificado aos estrangeiros, pois segundo os Pirahã, os homens brancos, após a morte, transformam-se em botos. O sonho liga várias coisas ao mesmo tempo: a diferença entre os Pirahã do baixo e do alto Maici, concebidos enquanto outros índios(*Uahai*) que, por sua vez, são associados aos brancos. Os Pirahã, ao descreverem os inimigos, não incluem os brancos nesta categoria. Assim, empregam a expressão "*Hiaitsiihi kaipiuai*"(Pirahã/outro) para se referirem aos outros índios, aqueles com quem, tradicionalmente, estabeleciam conflitos definidos, descritos enquanto emboscadas e prática do canibalismo. Os brancos, ou "os distintos tipos de brancos" com quem os Pirahã entram em contato, são classificados como *awe,* cujo significado é melhor definido como estrangeiro do que inimigo. Os demais Pirahã do alto Maici, embora classificados como *ibiisi Hiaitsiihi,* podem ser associados, conforme demonstra este sonho, tanto aos inimigos quanto aos brancos, quando se intenciona demarcar diferenças entre 'parentes de longe'(*mage*), não co-residentes.

Os sonhos são produzidos, também, a partir de elementos tomados de empréstimo à história das relações dos Pirahã com alguns de seus inimigos tradicionais. Ahoetoi descreveu, por exemplo, um sonho que teve com os Mundurucu. Tinham vindo até sua aldeia observar os Pirahã, ficaram do mato olhando e depois foram embora. Ahoetoi passou a espreitá-los e depois a seguí-los, mas perdendo seu rastro, parou e ficou à espera de algum sinal, um barulho, um movimento, para localizá-los. Escutou um assobio e pegou a trilha novamente. Quando os Mundurucu atravessavam um rio, perceberam a presença de Ahoetoi e convidaram-no para andar com eles. Ahoetoi resolveu acompanhá-los, mas não se pôs atrás, em fila indiana; colocou-se ao lado dessa fila, andando fora da trilha, na mata. Continuando o caminho pela floresta, encontraram mais adiante uma casa, habitada por brancos. Estes eram amigos dos Mundurucu e lhes deram uma melancia para comer. Continuaram a andar, e no meio do caminho, os Mundurucu propuseram que Ahoetoi casasse com uma de suas mulheres. A princípio, ele não quis, mas como os Mundurucus tinham muitos arcos e flechas, teve medo de ser morto e aceitou.

Este sonho contém os mesmos elementos que o anterior: os Pirahã, os brancos e os inimigos representados pelos Mundurucu. Num primeiro

momento, a relação entre os Mundurucu e os Pirahã é definida pela observação: os Mundurucu observam os Pirahã e estes espreitavam os Mundurucu. A observação é quebrada quando os Mundurucu convidam Ahoetoi para caminhar com eles. Caminham numa mesma direção, mas continuam separados, cada qual em um lugar, mantendo suas diferenças: Ahoetoi anda ao lado, e não atrás, dos Mundurucu. Encontram, no percurso, um lugar habitado por brancos, e aí introduz-se uma outra diferença: os brancos eram aliados dos Mundurucu e lhes oferecem melancia. Continuando a caminhada, Ahoetoi é coagido a casar-se com uma mulher Mundurucu; se recusasse, talvez fosse morto. Podem ser notadas, assim, duas possibilidades de manter uma relação com o inimigo: pelo conflito ou através do casamento.

Um sonho narrado por Pahiaga põe em evidência o mesmo recurso de se pensar a relação com outro grupo através do casamento. Pahiaga sonhou que uma mulher brasileira queria casar-se com ele, mas ele não desejando, dizia:

- "Eu não quero casar com uma mulher brasileira, eu quero casar com uma mulher Pirahã".

A mãe da moça aconselhou: "Não fique com medo, case-se com a minha filha". A mulher branca resolve sentar-se ao seu lado e, então, Pahiaga foge, sai correndo e entra na mata; a mulher branca vai atrás dele. Quando vê que não consegue livrar-se dela, entra dentro da água "igual a uma paca".

Ao contrário do sonho anterior, em que Ahoetoi acabou escolhendo o casamento com a mulher Mundurucu ao invés da morte, neste, Pahiaga prefere jogar-se na água, como um "bicho", fugindo da mulher branca. Este sonho define, também, os graus de diferença entre os inimigos e os estrangeiros: os Pirahã do alto Maici podem ser inimigos, os "outros índios" são inimigos e os brancos são estrangeiros. Assim, no sonho, Pahiaga prefere cair na água "igual a uma paca", do que se casar com a mulher branca. Se os inimigos podem ser aliados potenciais através do casamento, a atitude de Pahiaga demonstra que os brancos são estrangeiros, ao recusar o casamento, colocando-se na posição de caça em relação à mulher branca.

Os sonhos com os brancos revelam conflitos que não são conciliados pela aliança via casamento; o que acentuam é uma reciprocidade de agressões. Vejamos o sonho narrado por Ko'oi: chegavam à aldeia muitos brancos armados, e começavam a atirar contra os Pirahã. Alguns conseguiram fugir,

escondendo-se no mato. Os brancos muniram-se de paus e foram atrás dos Pirahã. Mataram todos e trouxeram os cadáveres para a aldeia, assando-os em um grande moquém. Comeram os Pirahã e depois foram arrumar as coisas para irem embora. De repente, chegaram os *toipe*, as transformações dos mortos Pirahã, e flecharam todos os brancos; esquartejaram os cadáveres e os colocaram sobre o jirau. Depois de assada, devoraram toda a carne dos brancos. Em contraste com este sonho, o anterior, o sonho com os Mundurucu, embora construa a relação com os inimigos pelo conflito, estabelece um canal de comunicação através do casamento.

Ahoetoi sonhou que os Mundurucu chegavam à aldeia e ficavam todos juntos, parados, no outro lado da praia. Aproximaram-se, sentaram em um jirau e sacaram os revólveres; ficavam armando e desarmando as pistolas. Os Pirahã sentaram-se em outro jirau, em frente aos Mundurucu, e apenas observavam. Um Pirahã, receando que os Mundurucu disparassem, inicia o ataque: flecha alguns índios, abrindo, assim, o conflito. Os Mundurucu não queriam brigar com os Pirahã, estavam interessados em levar algumas de suas mulheres. Os Mundurucu mataram apenas um homem, cortaram sua cabeça e a levaram. Raptaram todas as mulheres que puderam carregar. Os Pirahã não se preocupavam em salvar as mulheres, deixavam-nas ser capturadas, pois estavam interessados em matar os homens Mundurucu. Terminado o conflito, os Pirahã ficaram com os homens mortos Mundurucu, mas sem as próprias mulheres. Choraram muito, não pela falta de mulheres, mas pela perda do único Pirahã que os Mundurucu mataram e cuja cabeça levaram.

Há uma diferença de pontos de vista sobre o estabelecimento do conflito: os Mundurucu estavam interessados nas mulheres Pirahã, enquanto estes queriam matar os homens Mundurucu. Os Pirahã choram a morte de um homem e não a perda das mulheres. A reciprocidade, todavia, se estabelece através de homens mortos Mundurucu que equivalem às mulheres Pirahã raptadas.

Um sonho com os Parintintin elabora o mesmo tema do sonho anterior. A aldeia foi invadida pelos Parintintin quando os homens estavam bêbados, e por isso, não conseguiram reagir ao ataque. Os Parintintin cortavam a cabeça dos mortos, enquanto as mulheres fugiam para a mata. Ahoetoi, o único homem sóbrio, correu para a mata, fez um arco e muitas flechas. Retornou para a aldeia, corajosamente disparando flechas contra os Parintintin, expulsando-os. As mulheres voltaram para a aldeia e, com medo, ficaram em torno de Ahoetoi,

agora, o único homem restante. Ahoetoi acrescentou que teve medo de ficar com tantas mulheres ao seu redor, pois elas "pareciam queixadas".

Há um único homem Pirahã, Ahoetoi, que está sóbrio, e que, portanto, pode defender as mulheres; os demais homens, por estarem bêbados, não podem lutar por suas mulheres; há, também, os homens Parintintin que desejam as mulheres Pirahã. Os Parintintin matam quase todos os homens Pirahã, restando apenas Ahoetoi, que foge para o mato como as mulheres; porém, não foge por medo tal como elas, mas sim, para fazer o arco e as flechas, com o intuito de expulsar os Parintintin da aldeia. Após a morte de todos os homens Pirahã, Ahoetoi se encoraja e luta contra os Parintintin, expulsando-os; ao final, resta Ahoetoi, ao lado de todas as mulheres da aldeia. Nesta nova situação proposta pelo sonho há um excesso de mulheres, à custa dos homens mortos Pirahã e dos Parintintin expulsos por Ahoetoi. Este sente-se ameaçado pela quantidade de mulheres e as associa a um bando de queixadas que, para os Pirahã, são uma imagem tentadora, porém perigosa. Um único homem no mundo significa, também, um mundo sem afinidade que, se é tentador, pode ser perigoso.

Vimos, neste Capítulo, que os sonhos vinculados ao acontecimento, os sonhos nos patamares, os sonhos com o sexo, os sonhos com animais, assim como aqueles com os inimigos e estrangeiros, elaboram um conjunto de temas intercomunicantes: o problema da diferença e a construção da alteridade, a co-residência e a aliança derivada da afinidade, a separação entre os homens e os animais, e a reversibilidade das respectivas posições nos domínios da natureza e da cultura.

CAPÍTULO VIII
DISTORÇÕES E REFLEXOS

Olhando os animais

O tema deste Capítulo é a visão Pirahã sobre os animais e as relações que estabelecem com estes. Minha intenção, neste ponto, é apresentar as representações Pirahã sobre os animais que habitam o seu patamar para, posteriormente, fazer uma comparação entre estes mesmos animais e aqueles dos demais patamares do Cosmos.

Os animais que se encontram no patamar dos Pirahã foram, na sua maior parte, criados e produzidos por *Igagai*, o demiurgo que reconstruiu o mundo após o cataclismo que quase o levou à destruição.

São criados no segundo patamar celeste e, depois de prontos, transportados para o patamar de referência. Esta criação não está localizada no passado, encerrada em um tempo mítico; a produção dos animais é continua, até os dias de hoje. *Igagai* é o responsável pela criação permanente dos animais; quando percebe que uma espécie animal está com poucos indivíduos, inicia sua produção [217].

Os animais que habitam os demais patamares do Cosmos são criados por diversos *abaisi*, cada um ficando responsável pela criação de uma espécie; estes animais são associados aos que vivem no patamar Pirahã, dando lugar, assim, a um nexo, uma continuidade entre eles, embora suas formas sejam bastante diversas. A descrição dos animais produzidos por *Igagai* procura

[217] A figura de Wai-maxsë(Dono dos Animais) entre os Desana pode ser comparada ao papel de *Igagai* na continuidade da criação dos animais no mundo dos homens. Wai-maxsë é o responsável pela fertilidade dos mamíferos grandes e pela quantidade de animais que estão no mundo(Cf. Reichel-Dolmatoff, 1968:160). *Igagai* está sempre criando os animais, ajudando a manter o equilíbrio demográfico das espécies. É interessante observar que, enquanto entre os Desana é o xamã que faz a intermediação com os donos de animais para possibilitar uma relação entre presa e predador, no caso Pirahã, são todos os homens que fazem um ritual, "cantar e fazer barulho", para que *Igagai* ouça e saiba onde eles estão, e aí possa cuidar deles, o que implica que não faltem animais para serem abatidos. Fato que parece demonstrar , por sua vez, que a relação de predação sempre envolve uma negociação entre partes: a coletividade e *Igagai* (xamãs e donos dos animais, no caso Desana), de forma a possibilitar o surgimento das posições de presa e predador.

detalhar sua forma, o objetivo de sua criação e o modo como foram originados[218].

Apresentarei, primeiramente, a descrição de alguns dos animais criados por *Igagai*, aqueles que habitam o patamar dos Pirahã, para, em seguida, examinar alguns daqueles criados pelos demais *abaisi*, que habitam nos outros patamares do Cosmos. Os animais criados por *Igagai* são descritos dos modos seguintes[219]:

---

[218]Não encontrei, entre os Pirahã, uma classificação taxonômica capaz de agrupar os animais por classe, gênero ou espécie, como ocorre, por exemplo, entre os Yanomami(Cf. Taylor, 1974) e os Xikrin-Kayapó(Cf. Giannini, 1990). Dentro da classe dos *ese*(animais), a divisão dos animais se faz pelos critérios de quantidade de sangue que, por sua vez, engendra a classificação em lentos e rápidos, leves e pesados. Outra forma de classificação, que recorta os animais em determinados grupos, é baseada no critério de serem predados, não-predados e animais de estimação, o que, por seu turno, repercute nas respectivas transformações dos animais(tratarei deste ponto com mais detalhe no próximo Capítulo). O mesmo processo ocorre na classificação das plantas: são designadas pelo nome genérico de *ii* ou *owi*(mato, árvores, paus), não aparecendo grupos mais específicos. A classificação dos vegetais está estreitamente relacionada ao mundo animal(este ponto será visto ainda neste Capítulo).

[219]Listo apenas alguns exemplos no texto, os outros são apresentados agora: *Igagai* fez o corpo do rato(*hi'i*) de uma "terra macia" e sua pele de uma "areia dura". Fez dentes resistentes e mandou-os comerem caroços de fruta com casca dura. *Huabai*, cutiuaia, foi feito do mesmo modo. *Igagai* o fez maior do que o rato e colocou uma cauda comprida; pintou seu corpo de vermelho e colou muitos pêlos para *huabai* não sentir frio. *Kahaiso*, preguiça-pequena, depois de seu corpo moldado, *Igagai* quis fazê-la bonita: vestiu-a com uma "roupa" pintada. *Igagai* fez, também, uma preguiça maior(*ka'aue*) e colocou-lhe unhas grandes para que se agarrasse nos troncos das árvores, determinando que se alimentasse apenas de folhas. *Igagai* "gostou" de fabricar a preguiça e "experimentou" fazer uma outra, de pêlos brancos. O macaco-mão-de-ouro(*togueue*), depois de moldado, *Igagai* dedicou-se à pintura de sua pele: fez listras perto dos olhos e pintou suas patas com uma tinta amarela. A forma do olho do *togueue* foi inspirada no olho do próprio *Igagai*, e por isso os fez pequenos. Antes de soltá-lo, mandou que comesse somente frutas. Quando *Igagai* terminou de fazer o mutum(*huetoi*), pôs uma pena comprida em sua testa. O inhambu(*kaboibage*), quando estava pronto, *Igagai* passou tinta vermelha no seu papo. *Peebigi*, urumutum, *Igagai* o fez colando penas finas e pintadas de vermelho em seu corpo; mandou que andasse e cantasse à noite. *Kaogiai*, o tucunaré, foi feito com areia. *Igagai* moldou sua cabeça, o corpo e o rabo separadamente, e depois, juntou todas as partes. Em seguida, fez os olhos e a boca. *Maiosi*, a piranha foi feita com um material que "parece" papel. *Igagai* fez, primeiro, a cabeça, e depois, o corpo. Em seguida, fez uma boca grande com muitos dentes. Pelo fato de a piranha ter muito sangue, *Igagai* teve medo de cozinhá-la e deixou-a crua. *Mooge*, peixe elétrico, *Igagai* o fez de uma folha bem comprida. Colocou-lhes olhos "puxados" e uma boca pequena. Usou uma tinta preta para pintar-lhe o corpo. O seu interior foi preenchido com um tipo de areia que "parece" fogo. *Tsebobiisai*, o peixe pirarara, foi feito de uma pedra dura, que "parece" ferro. Seus olhos são "puxados", a boca não é muito grande e não tem dentes; seu rabo é comprido. *Igagai* moldou a pedra com auxílio de um facão; depois que o corpo estava pronto, aplicou uma tinta vermelha sobre sua pele. *Oue*, surubim, foi feito de um vegetal preto e que "parece" sabão. *Igagai* fez em bastante quantidade, colocando-os no rio de seu patamar; quando percebe que os surubins estão escassos no patamar Pirahã, atira-os para baixo. *Kaohiai*, peixe aracu, foi feito de um pó bem fino, que "parece" sal, misturado ao jenipapo, e depois, modelado em formato do peixe. *Igagai* mandou que *kaohiai* comesse somente frutas. *Ka'ai'ihi*, a paca, foi feita de terra. Não foi cozida, porque o

Igagai fez a mutuca(*epai)* e o mosquito(*epaihi)* "devagar"(*maihege*)[220]; de uma folha bem pequena(*huaugibai*)[221], moldou sua forma: primeiro, o corpo, e após, a cabeça. Fez em grande quantidade, por serem muito pequenos. Depois de prontos, levou-os ao fogo para torrá-los, como se fossem farinha. Antes de soltá-los no patamar Pirahã, *Igagai* pensou sobre o que comeriam esses insetos e teve a idéia de que poderiam alimentar-se de sangue. Para isso, pôs muitas "agulhas" em suas cabeças e ensinou como deveriam picar os *ibiisi* e os animais.

A fabricação do tucano(*abage)* iniciou-se pela moldagem de um bico muito grande. Quando *Igagai* fez a cabeça, errou o tamanho, confeccionando-a bem pequena, desproporcional ao bico. Depois do corpo pronto, colou as penas e pintou-as[222] de amarelo e vermelho. Pensou sobre o que o tucano poderia comer e chegou à conclusão de que, com aquele bico, somente poderia se alimentar de determinados frutos.

Seguindo o mesmo modelo do tucano, *Igagai* iniciou a confecção de um outro animal, que teria o bico um pouco menor: fez um bico, e depois, a

---

cozimento poderia acabar com seu sangue. A paca foi pintada com a seiva extraída de uma árvore chamada *hue*. *Toogai*, peixe jacundá, foi feito de uma pedra. Depois de modelado com o facão, *Igagai* aplicou uma tinta preta, feita de jenipapo, sobre sua pele. *Pohoehiai*, arraia, foi feita com areia da praia; depois de pronta, *Igagai* aplicou uma substância branca, extraída da casca da árvore chamada *maiokose*, sobre o seu corpo. *Igagai* mandou a arraia comer areia, "como se fosse farinha". *Ko'ue*, macaco-zongue-zongue, foi feito de uma folha comprida, pintada com um líquido extraído de uma semente, que *Igagai* leva ao fogo para que fique vermelha. *Hoahoa*, morcego, foi feito da casca de uma árvore; a mesma árvore que lhe foi indicada para dormir. *Hoahoa* foi feito para chupar o sangue de outros animais e comer as formigas. *Igagai* passou carvão sobre sua pele. *Niopai*, cachorro, foi feito com uma espécie de musgo que brota nas raízes das árvores; depois, foi pintado com tintas extraídas de folhas de diferentes cores. *Paepo*, galinha, foi feita de uma espécie de cipó. *Igagai* extraiu um fio bem fino, que "parece" algodão, e depois a trançou com este fio. *Kaibai*, uma espécie de macaco, foi feito de lascas de uma árvore pequena, chamada *ahuasai*. *Igagai* juntou as lascas e trançou seu corpo, como se fizesse uma esteira. Depois de pronto, o tingiu de preto com uma mistura de carvão e jenipapo. *Tsebage*, um tipo de marimbondo, foi feito de uma folha chamada *huetai*. *Igagai* fez um veneno, chamado *kabeihi* e o misturou a esta folha, enquanto o preparava. Este veneno é o responsável pela dor que sua picada produz. *Kobigu*, um pássaro, para fazê-lo, *Igagai* usou *ibiisai*, uma fruta. Depois de pronto, misturou o carvão a uma semente vermelha e o pintou. *Piauekaisai* é um peixe que *Igagai* fez para cavar os igarapés; foi confeccionado com uma parte da árvore *apuihiai* e pintado com carvão.

[220]Os Pirahã acentuam que a característica de *Igagai*, como a dos demais *abaisi*, é fazer bem devagar as coisas, e por isso faz bem feito, conforme já assinalado em Capítulo anterior.

[221]Os nomes das plantas empregadas na confecção dos animais são atribuídos ao patamar celeste, não havendo similares aqui no patamar Pirahã.

[222]*Igagai* produz as tintas que usa para colorir os animais a partir de infusões de determinadas cascas de árvores que existem em seu patamar.

cabeça, colocou penas e pintou-as. Para arrematar, fez uma pena comprida e colocou-a na parte posterior do animal. Surgia, assim, *ka'ai*, a arara.

Certa vez, *Igagai* resolveu fabricar uns colares para seu próprio uso: fez de vários tamanhos e de vários tipos. Com um tipo de terra existente em seu patamar, moldou os colares; com as tintas, pintou-os. Depois de prontos, pensou que poderiam ser, em vez de adornos, animais para povoar o patamar Pirahã e, assim, jogou-os para abaixo. Antes, porém, achando que as pessoas poderiam usá-los como colares e, então, estragá-los, resolveu colocar uma boca com dentes pontudos, feitos de madeira muito resistente. Assim, as cobras(*tsegaitsi)* poderiam proteger-se dos Pirahã, não permitindo que as usassem como colares.

Igagai fez o tamanduá pequeno, *po'o'oe*. Querendo que fosse todo preto, misturou as cores e pintou a pele do animal. Para fazer suas patas, inspirou-se nos pés das crianças. Fez um bico de carne e o colocou no lugar da boca. Depois de pronto, resolveu fazer outro maior, daí fez o tamanduá-bandeira(*igohoi*). *Igagai* não queria transportá-los até o patamar Pirahã, simplesmente jogou-os lá de cima. Por isso é que escolheu fazê-los de uma terra dura, para que, ao caírem no patamar Pirahã, não se estragassem. Quando os tamanduás são jogados por *Igagai*, pode-se escutar o barulho que repercute, ao baterem no solo(os trovões).

Igagai quis fabricar um animal que pudesse enxergar à noite. Assim, de uma terra marrom escuro, moldou seu corpo e pintou uma faixa branca sobre a pele; colocou olhos bastante grandes em sua cara, para que enxergasse bem. Fez, assim, o macaco da noite(*ko'oi*).

Igagai mandou que a lontra(*pebauhoe*) comesse somente peixes e que vivesse dentro d'água. Para isso, foi necessário fazer uma pele grossa, de modo a que não sentisse frio(uma "roupa" que "parece um cobertor"). Da mesma forma e com a mesma intenção, *Igagai* fabricou, em tamanho menor, a ariranha(*pebaue*).

Igagai queria produzir um animal grande para "morar" na água: fez o corpo grande, a cabeça pequena e um bico; acrescentou um rabo("parece hélice de motor"), para que pudesse nadar; vestiu-o com uma "roupa" branca(boto, *peahauge*). Fez outro boto, de cor vermelha(*ao'aaga);* mas, à diferença do boto branco, o fez muito brabo. Uma das características deste boto é a de ter

olhos pequeninos em relação ao tamanho de sua cabeça e de seu corpo. *Miopai'ai peahauge* é o boto preto e *nikoi'i* é um boto de tamanho reduzido, mas têm as mesmas características de *peahauge*.

Maitoe, veado, foi feito com a areia de cor vermelha. *Igagai* o fez pequeno e com dentes finos; não o levou ao fogo; depois de colocado no patamar Pirahã, começou a crescer.

Igagai desejava produzir um animal bem grande para andar na floresta. Juntou muita terra e, depois de moldar o corpo, não sabia como fazer sua cabeça; inspirou-se no próprio pé e, assim, fez um pé e o pôs no lugar da cabeça da anta; mandou que comesse somente frutas. Seu couro foi feito de uma casca de árvore. Depois de pronta, ganhou os olhos, as orelhas e foi levada ao fogo; por isso, a anta ficou preta, como se fosse queimada.

Quando cria os animais, *Igagai* lhes indica o que podem comer, organizando, assim, a cadeia alimentar no patamar Pirahã. Ele, por sua vez, não se alimenta de qualquer dos animais que cria. Após tê-los originados, experimentava comê-los, como se os tivesse criado para o próprio consumo. Desaprovando a carne de todos deles, deixava para os *ibiisi* "experimentarem"; jogava as fêmeas grávidas. Algumas vezes *Igagai* se arrependia de ter jogado um animal e tentava recuperá-lo, mas não conseguia transportá-lo de volta a seu patamar.

Na concepção Pirahã, *Igagai* tem uma espécie de "máquina de fazer animais". Está sempre 'experimentando' novas combinações de elementos, e assim, produz animais diferentes. Os materiais que utiliza são, basicamente, terra, vegetais e líquidos extraídos das plantas. A partir de algo dado, existente em seu mundo, usando esses materiais, cria novas formas e novos seres. Outros elementos são empregados na confecção dos animais, como a água e o fogo, o que contribui para a concepção de que são produtos de um processo de fabricação. Certos animais devem ser cozidos, outros são deixados crus. O processo de fabricação dos animais por *Igagai* lembra a confecção de objetos da cultura material, de um adorno, por exemplo. Os animais são modelados, esculpidos, com terra, folhas, cascas de árvores, substâncias vegetais. Em seguida, são pintados e, às vezes, postos no fogo para o cozimento. De fato, o trabalho de *Igagai* lembra o de um ceramista que, a partir de certos materiais

colocados à sua disposição, experimenta, criando as formas animais que irão povoar o patamar Pirahã.

Os Pirahã percebem os animais como seres que foram criados, construídos, o que fica evidenciado na própria narrativa que descreve o processo de sua fabricação. A partir daí, desenvolvem uma concepção dos animais na qual suas formas e atributos são realçados e adjetivados: fino, grosso, curto, comprido, pequeno, grande, colorido(vermelho, preto e branco). Tais atributos acentuam o estranhamento que caracteriza a percepção destes animais pelos Pirahã.

Igagai é responsável pela maioria dos animais que podem ser vistos no patamar dos Pirahã, mas existem outros que ele não fez, e que não são menos importantes, como a onça, o queixada e o jacaré, por exemplo.

A designação genérica para animal é *ese*, cuja tradução mais fiel seria "bicho". *Ese* designa, também, comida, carne, alimento. Se todo animal é *ese*, nem todos são *ese* enquanto alimento, enquanto presas dos Pirahã. Esta associação entre animal e alimento, sendo ambos *ese*, indica que todos os *ese*, a classe dos animais, seriam presas virtuais.

Igagai cria muitos dos animais para que os Pirahã os consumam, isto é, *Igagai* tenta, de início, comê-los, mas não os apreciando, atira-os para o patamar Pirahã. Outros animais são modelados para que ataquem os Pirahã: certos tipos de peixe, como a piranha, os "que têm ferrões", e outros, como o poraquê com sua descarga elétrica, as cobras, as mutucas e os mosquitos, além dos morcegos hematófagos. Neste sentido, os animais não foram produzidos apenas para serem presas, mas para serem, também, predadores. Muitos deles interagem com os Pirahã, numa relação percebida como de competição e agressividade.

Enquanto os animais que estão no patamar dos Pirahã, com os quais interagem, foram e continuam sendo criados por *Igagai*, os demais animais do Cosmos, os que habitam os patamares celestes e subterrâneos, são criados por outros seres da mesma classe de *Igagai*, os *abaisi*, mas não com o mesmo fim.

Vejamos, então, quais são as características privilegiadas na construção destes animais[223].

A anta do segundo patamar celeste é chamada de *aaoge*. Alimenta-se apenas da fruta pequiá; tem a boca pequena, muitos dentes pequenos. Os olhos são grandes, tem uma orelha comprida voltada para cima, e a outra também comprida, mas voltada para baixo; sua pele é preta, tem o ânus grande e, por isso, defeca muito. Tem o pênis comprido, contrastando com minúsculos testículos.

A anta do primeiro patamar de cima tem os olhos puxados, compridos, focinho largo, dentes grandes, cérebro pequeno, orelhas duras e compridas, voltadas para cima; seu couro é vermelho, o rabo pequeno, o pênis comprido e não tem testículos; possui pernas e patas grandes, unhas moles e quebradiças; por isso, deve pisar somente em terreno macio. Seu nome é *toibe*.

A anta do primeiro patamar subterrâneo é chamada de *tseoge*. Tem olho pequeno, boca comprida, pescoço grande e voltado para cima, não tem cérebro, o que faz com que sua cabeça seja oca. Não tem orelhas, sua pele é preta e o pêlo que a recobre é fino e ralo. O rabo é curto e sem osso; seu corpo é, também, sem osso, por isso é mole, feito somente de carne. Seu pênis é pequeno, assim como os testículos.

A anta do segundo patamar subterrâneo é chamada de *etaobiai*. Tem olhos grandes, boca pequena abaixo do queixo, cabeça comprida, uma única orelha grande, e sua pele é branca. Tem o ânus do lado direito do corpo, na altura de uma das pernas. Seu pênis é comprido e a urina não sai pelo orifício da glande, mas por um outro, que fica no meio do pênis; este nunca fica ereto. Apresenta um rabo pequeno.

Examinemos, agora, outro animal, a capivara.

A capivara do segundo patamar celeste é chamada de *aaogeu*. Tem orelhas grandes, sendo que uma é furada, cabeça pequena, boca comprida, pescoço grande, dentes grandes iguais aos de uma onça. Tem patas dianteiras compridas, unhas grandes e uma única pata traseira. Sua pele é preta, com o

---

[223]As descrições subseqüentes foram conseguidas da seguinte forma: pedia que o informante desenhasse, sobre papel, a forma que um mesmo animal assumia nos distintos patamares do Cosmos, e descrevesse os elementos que constituíam o desenho.

dorso coberto por pêlos compridos; o rabo é comprido; tem um grande ânus, sinal de que defeca muito; seu pênis é pequeno.

A capivara do primeiro patamar celeste é chamada *piaue*. Tem olho pequeno, que lembra o do tamanduá, cabeça diminuta, boca pequena com dentes que se "parecem" com agulhas, de tão finos; dispõe de três pernas, sendo duas dianteiras com unhas grandes e uma única traseira, grossa e sem unhas. Não tem orelhas; possui corpo pequeno e, por isso, "parece" uma paca. A pele é branca; nas extremidades do corpo, apresenta uma cor avermelhada; sua carne é muito dura.

A capivara do primeiro patamar subterrâneo tem o nome de *etabiisai*. Possui olhos, boca e cabeça grandes. É destituída de dentes, por isso "parece" um tatu. As pernas são compridas, seu rabo é pequeno, seu ânus bem grande, e a pele de cor esverdeada. A carne é bem mole e quase não tem ossos.

A capivara do segundo patamar subterrâneo chama-se *piauope'ai*. Tem olhos pequenos, orelhas compridas, unhas grandes e pernas pequenas. Possui apenas uma pata traseira. Seu pêlo é duro e curto. O pênis é pequeno e seus testículos são grandes.

Os exemplos poderiam multiplicar-se, a partir dessa mesma estrutura [224]. Certas partes dos animais mostram-se pequenas ou grandes, curtas ou compridas, existentes ou não. As descrições sobre os animais dos demais patamares do Cosmos são representadas e apresentadas por partes: ao figurar uma paca do primeiro patamar celeste, um informante a desenhou em cinco partes: uma, que contém a bolsa escrotal e o pênis; outra, que apresenta os dentes; uma terceira, que figura o corpo com as cores vermelha e preta; uma quarta que traz o rabo; e a última, com o desenho da orelha.

Há variações e semelhanças na forma como os Pirahã enunciam a construção dos animais. Enquanto os animais do patamar Pirahã são descritos a partir da perspectiva de *Igagai*, ressaltando o modo como são construídos, aqueles dos demais patamares são descritos a partir daquilo que lhes parece estranho na respectiva forma corporal, pela diferença observada em cada parte que os integra. Há uma significativa preocupação em detalhar determinadas partes constitutivas dos animais, por exemplo, as orelhas, a cabeça, os olhos e a

---

224 Ver, em anexo, alguns dos desenhos feitos pelo informante, com seus respectivos comentários.

boca, a pele e sua cor, o pênis e os testículos, as patas e as unhas. As partes eleitas para descrição não variam; o que se modifica, a cada narrativa, é o tamanho e a forma de cada uma delas, aquilo que irá constituir a singularidade do animal. Os animais do patamar Pirahã são percebidos como estranhos, como se dele não tomassem parte, como se a ele não pertencessem constitutivamente. De fato, nesta concepção, os animais vêm de fora, do exterior. São criados, são fabricados, por *Igagai* em outro patamar, e depois, colocados no patamar Pirahã.

Há a marcação de uma diferença radical entre os Pirahã, os *ibiisi*, os nativos de seu patamar, e os animais, vistos estes como seres "estrangeiros". A estranheza manifesta na forma como as pessoas olham e descrevem os animais é, assim, justificada: eles são produzidos pelos *abaisi*, não fazem parte do universo da criação *ibiisi;* estão vinculados àqueles seres que os fabricaram, seja a *Igagai*, no que se refere aos animais que habitam o patamar Pirahã, seja aos demais *abaisi* dos outros patamares que criam, também, os animais que neles habitam.

Embora existam diferenças notáveis entre os animais no patamar Pirahã e nos demais patamares do Cosmos, existem ligações entre eles. Em primeiro lugar, todos os animais são criados por uma mesma classe de seres que povoam o Cosmos: os *abaisi*. Mesmo que se estabeleça uma diferença entre aqueles animais criados por *Igagai* e os demais produzidos pelos inúmeros *abaisi* em seus respectivos patamares, há elementos que permitem que se construa uma relação entre os animais dos patamares. Isto possibilita que as pessoas façam declarações do tipo: "a anta do patamar de cima" ou "a cotia do patamar subterrâneo". O que liga uma anta do patamar de referência a outra anta que habita o segundo patamar celeste? O que faz de uma anta, anta? Como descrições distintas, que parecem separar cada vez mais os animais, conseguem estabelecer vínculos entre eles, criando, assim, uma especificidade na diversidade? A anta do patamar de referência parece ser o modelo deste animal, daquilo que possibilita distinguí-la de uma capivara ou de um queixada. Há algo que define as fronteiras, que demarca a especificidade deste animal, e isto é utilizado para definir os demais animais dos outros patamares. Assim, por mais que as antas dos demais patamares se diferenciem da anta do patamar de referência, há algo que possibilita estabelecer uma relação entre elas. Por exemplo: mesmo que se diga que a anta do patamar celeste "parece" um

tamanduá, ou que tem o pescoço de uma onça e as patas de um veado[225], ela continuará sendo definida como anta, ainda que seja designada por outro nome que não aquele que lhe foi atribuído no patamar Pirahã. A força da identificação e da vinculação entre esses seres, em sua origem e em sua forma tão díspares, está no fato de portarem um emblema fundamental que constitui, por assim dizer, as possibilidades de vida em cada um dos patamares: esses seres encarnam a diferença, e, por isso, são estranhos e exteriores.

À diferença do *abaisi Igagai,* que cria seres singulares, os demais *abaisi,* ao tentarem fabricar os animais em seus patamares, criam seres semelhantes a si próprios. Por isso, no discurso Pirahã sobre os demais animais que povoam o Cosmos, está sempre presente o *abaisi* que o produziu; verifica-se, assim, a identificação entre a forma do *abaisi* que produziu o animal e o animal produzido. Ambos compartilham uma mesma forma corporal. Como vimos, para *Igagai* existem os *ibiisi*, para quem ele produz os animais. Estes animais são diferentes de *Igagai* e, também, dos *ibiisi*. Por isso, os animais do patamar Pirahã criam três planos de diferenças: um, entre os *ibiisi* e os animais, outro, entre os *ibiisi* e *Igagai* e, ainda, um terceiro, entre *Igagai* e os animais.

Os animais dos demais patamares são criados pelos *abaisi* que lá habitam, para que povoem cada patamar, portanto para que permaneçam junto a eles. A cada tentativa, produz-se um animal, bastante semelhante ao seu criador; uma criatura que acaba sendo devorada pelo criador. Aliás, os únicos animais que os *abaisi* devoram são aqueles que produzem, pois sua dieta básica é composta por vegetais.

Se *Igagai*, embora seja um *abaisi*, não devora os animais que produz, deixando-os para que os *ibiisi* os comam, os animais dos demais patamares do Cosmos são devorados por aqueles que os fabricam. Um informante fez uma comparação entre a criação dos animais pelos *abaisi* e a criação de galinhas pelos brancos. Ele queria enfatizar, nessas situações, o controle que ambos mantêm sobre sua criação e, também, o fato inevitável da devoração da "criação" pelos criadores. Assim, *Igagai* perde definitivamente o controle sobre sua criação, pois, depois que "joga os animais no patamar Pirahã, tenta pegá-los de volta mas não consegue"; os demais *abaisi,* por sua vez, fabricam e

[225]Os tenetehara apresentam uma forma de classificar determinados animais que se assemelha ao sistema classificatório Pirahã: "uma anta com espírito de onça(tapiira-zawaré), por exemplo, tem o corpo e pernas de anta, mas as garras e a cara são de onça"(Laraia,1986:240).

consomem os animais. Mas há que ressaltar que estes *abaisi* não fazem os animais com a intenção de comê-los; seu objetivo é o de criar uma animalidade, outros seres para habitarem seus patamares; no entanto, como só conseguem criar seres semelhantes a si próprios, devoram-nos. Aqui, parece impor-se uma identidade entre, digamos, "animalidade" e "*abaisi*dade": há uma identificação entre os *abaisi* e os animais que são produzidos; ambos portam as mesmas marcas, as mesmas deformidades. É por isso que as pessoas dizem que os animais dos outros patamares são apenas "parecidos" com os do seu patamar, e que os *abaisi* fazem um esforço enorme para imitar a forma dos seus animais, mas não conseguem; ao tentarem fazê-los, reproduzem sua própria forma. Assim, nesses patamares, os animais e os *abaisi* não fazem diferença entre si. Um *abaisi* do segundo patamar celeste tinha a intenção de produzir uma anta igual à do patamar de referência; fez algo que era "mais e menos que uma anta", já que fez um animal que era, ao mesmo tempo, uma anta e a imagem de si próprio. Os *abaisi*, ao tentarem reproduzir, em seu patamar, uma "animalidade" que é própria do patamar Pirahã, objetivam constituir elementos para que a diferença seja construída entre eles; fracassam e acabam devorando os animais produzidos.

No patamar Pirahã, os animais constituem a diferença; são percebidos como estranhos, cuja forma corporal não indica qualquer vinculação à forma do *ibiisi*. Pelo contrário, aqui, os animais são distintos dos *ibiisi* e vistos como alterações de uma forma, cujo padrão seria o próprio *ibiisi*. Daí o estranhamento manifesto na narrativa sobre a respectiva forma. Tampouco estes animais são a réplica do *abaisi Igagai*, seu produtor. São, de fato, o produto da relação entre os *abaisi* e os *ibiisi;* estão num ponto intermediário entre essas duas maneiras possíveis de ser no Cosmos. Por apresentarem esta condição, são estranhos e diferentes. Não podemos esquecer que a lógica da concepção e da reprodução dos *ibiisi* está associada a esta condição sustentada pela animalidade. É a partir do "susto", de uma interação, sobretudo com os animais, que a mulher concebe, reproduzindo a sociedade.

Se os *ibiisi* são mortais, sofrem essa agressão animal, fato que garante sua continuidade; os *abaisi* são imortais, vivem em um mundo sem animalidade, e por isso, são seres singulares. A fabricação dos animais pelos *abaisi* nos demais patamares parece ser uma tentativa de inverter o curso desta história. A "invenção da animalidade" é a esperança que aposta numa diferença que seja

produtiva, ou seja, que provoque um efeito reprodutivo. Mas, por fazerem apenas imagens de si mesmos, reflexos de si próprios, os *abaisi(*exceto *Igagai)* não conseguem criar os meios para que a diferença se instale, ficando, então, condenados a viver em um patamar habitado apenas por *abaisi*. Após a produção de seres semelhantes a si próprios, os *abaisi* devoram-nos. Essa devoração de um igual não produz qualquer efeito, contrariamente ao que ocorre com os Pirahã e os animais de seu patamar, que são tanto objetos quanto sujeitos na interação, produzindo efeitos naquele mundo. Uma relação entre diferentes que, ao ser atualizada, corre os riscos do confronto, da violência, mas que também pode resultar na proximidade, na sociabilidade e no congraçamento.

Em suma, os animais do patamar Pirahã são distorções que podem ser situadas aquém e além de *Igagai* e dos *ibiisi*. Os animais dos demais patamares são reflexos dos *abaisi*, imagens deles próprios, identidade entre o criador e a criatura. No mundo dos *abaisi*, existem apenas individualidades, corpos marcados por suas deformidades. Embora existam muitos *abaisi*, cada qual sendo, ao mesmo tempo, um ser singular e um elemento ligado a uma classe maior, determinada por sua condição de "*abaisi*", não se estabelecem relações entre eles, não formam, digamos assim, uma "sociedade". Naquele mundo, a diferença é vivida em sua radicalidade: são tão diferentes, que não há forma de interação possível entre eles. A tentativa de produção de uma animalidade atesta a existência do ideal de criação de uma diferença que possa significar, que seja eficaz. No mundo dos *ibiisi* existe, pode-se dizer, a diferença criada por um *abaisi* específico, *Igagai*, que, por ter colocado os animais no patamar dos *ibiisi*, favoreceu o estabelecimento de uma relação diferencial entre os *ibiisi* e algo que não é *ibiisi*, os *ese*, os animais. Esta relação permite a criação de um campo de interação entre os animais e os *ibiisi*, num mundo povoado por diferenças.

A maioria dos animais que se encontram no patamar Pirahã foi produzida por *Igagai* especialmente para habitar neste patamar. Porém, existem outros animais, também criados por *Igagai*, que vivem uma parte do tempo no seu patamar e outra no patamar Pirahã. É assim com a borboleta, por exemplo. Quando o rio enche, *Igagai* as leva para cima; quando o rio seca, as traz de volta, para habitar as praias. O mesmo se passa com uma ave chamada *toto'*. Depois que *Igagai* a terminou, achou-a tão bonita, que não quis se desfazer

completamente dela; assim, resolveu deixar que passasse o dia em baixo, no patamar Pirahã, mas à noite deve retornar ao patamar de *Igagai*.

Existem, ainda, os animais que não foram feitos por *Igagai* e que são atribuídos a outros seres, seja a outros *abaisi*, seja aos *kaoaiboge*. Assim, pode haver uma exceção: um *abaisi* que produza um animal, mas que não o consuma. Dentre os três tipos de onças que os Pirahã identificam em seu patamar, nenhuma delas é criação de *Igagai*. A onça preta foi feita por um *abaisi* denominado *Kogopiga*(corruptela de Curupira), que habita o primeiro patamar subterrâneo. Depois de pronta, a onça preta foi transportada por este ser ao patamar Pirahã. A criação da onça vermelha é atribuída aos *kaoaiboge:* fizeram o corpo, a pele, e depois, colocaram uns dentes que mais pareciam castanhas, de tão grandes. Quando ficou pronta, os *kaoaiboge*, com medo de serem devorados, soltaram-na no patamar Pirahã. *Maohoepai*, a onça-pintada, não foi feita por ser algum, é o resultado da transformação do *ibiisi* depois de morto.

Além deles, há outros animais do patamar Pirahã que não são produtos de qualquer *abaisi*. Estes animais são designados "*ese abaaigio*"("somente bichos"); dizem que estão no mato desde sempre. Neste caso, encontram-se, por exemplo, o urumutum(*hoasai*), dois tipos de jacaré(*ka'a'ai* e *ko'oahai*), a cotia(*aitsi*) e o caititu(*ma'a'ai*). O queixada (*mahoe*)é uma exceção; embora seja considerado *ese aba'aigio*, sua criação se situa no plano dos *ibiisi* [226].

Sobre o surgimento dos queixadas existem três narrativas que se complementam: 1)Enquanto um casal copulava dentro de casa, na presença de outras pessoas, o pênis ficou preso à vagina da mulher; os dois, engatados, foram para o mato, transformando-se em queixada. 2) Quando uma mulher estava sentada sobre um jirau, teve sua primeira menstruação. O sangue não parava de sair da vagina e, ao alcançar o chão, coagulava transformando-se em queixada. De repente, a mulher começou a fazer um grunhido, semelhante ao do queixada, e entrou na floresta, acompanhando o animal. 3) Uma mulher, quando dormia em uma esteira, na beira da praia, perdeu muito sangue pela vagina; o sangue estava tão quente que, ao sair, queimava-lhe a carne. Ao seu

[226]O processo de origem dos animais, para os Desana, é descrito a partir de três categorias: os criados pelo "Pai Sol" quando criou o mundo(mamíferos e aves), outros que vieram na canoa-cobra(peixes) e os que estavam no mundo e "se criaram a si mesmos".(Cf. Reichel-Dolmatoff, 1968:157). Semelhante ao esquema Pirahã: os criados por *Igagai*, os criados por outros seres e os que já existiam no mundo.

lado, dormia um homem; ficou coberto pelo sangue que, depois de frio coagulou, prendendo-o à mulher. Ao acordar, pegou o facão para cortar o sangue e se separar dela, mas foi inútil, e os dois, unidos, se arrastaram até à mata, transformando-se em queixada. Ao queixada, são atribuídos muito sangue e um cheiro forte, esta última característica associada ao sangue menstrual [227].

A diferença entre estes animais e aqueles criados por *Igagai* não é de natureza, pois todos são classificados como *ese*, animal, carne, alimento.

Os animais que habitam o patamar Pirahã são responsáveis pela criação de algo novo naquele patamar, o que permite um estranhamento, no contexto da relação do que lá existe com os seres *ibiisi Hiaitsiihi*. Os animais são vistos como distorções, estabelecendo uma diferença entre *ibiisi* e *ese:* diferença resultante de uma distinção criada entre *Igagai* e os demais *abaisi*, quando aquele cria algo diferente de si mesmo(os animais). Enquanto *Igagai* cria distorções de si próprios e dos *ibiisi*, os demais *abaisi* criam reflexos de si mesmos.

[227]Os relatos têm semelhança com o mito Mundurucu da "origem dos porcos-do-mato", apresentado por Lévi-Strauss(1991:89). Neste mito, há uma associação entre copulação e transformação em porcos. A interpretação de Lévi-Strauss, do conjunto de mitos que analisa, pode ser estendida à "origem dos porcos Pirahã": o surgimento do queixada está associado à "destituição de uma natureza humana original, desmentida, porém, por um comportamento a-social"(1991:90). (No caso Pirahã, a relação sexual na frente de outras pessoas e o excesso de sangue menstrual).

A "fala e as canções" dos animais

Vejamos, neste momento, os tipos de interação estabelecida entre os animais e entre estes e os *ibiisi*. Os sons que os animais produzem são traduzidos para a língua Pirahã, permitindo, assim, uma comunicação [228].

Um pássaro de nome *ibiihi* viaja até o patamar subterrâneo, da mesma forma que um xamã, e lá observa o que os *toipe* estão fazendo. Ao retornar, canta "*isibiue, isibiue*"(fígado,fígado), informando sobre o que os *toipe* comentam quando estão diante de uma caça, já que gostam de comer o fígado de suas vítimas.

A anta comunica-se através do grito *he,he,he!*, querendo informar a seu *ibaisi*(cônjuge) que está por perto. O macaco-cuatá(*ne'ai*) diz "eu achei fruta", chamando os de sua espécie para comer. O macaco-barrigudo (*kapoogo*) faz o grunhido correspondente a "vamos comer as frutas". O macaco-prego(*ko'oi*) comunica-se pela frase "*hiuaugabisahai a'aihi*"("não demore, tem muita fruta"), chamando seus parentes para comer[229]. O macaco-prego pode dizer também: "*Tse Kao, Hiaitsiihi abopai*"("vou correr, chegou Pirahã"). O macaco-zongue-zongue(*poiao*) diz: "*ahu, ahu, kao kohoaipe*"("eu achei as frutas, vamos comer"). *Kaibai*, macaco-mão-de-ouro, quando está pulando de árvore em árvore no igapó, e avista os Pirahã, diz para seus companheiros: "vamos correr, chegaram os Pirahã". O tucano diz: "eu vou gritar muito, eu vou cantar".

O peixe surubim, quando fisgado por um anzol, e puxado para a superfície diz: "eu tenho força, eu vou arrebentar o anzol". A ariranha, enquanto come, fala: "eu como sozinha, ninguém mexe na minha comida". O peixe pirarara(*tsebobiisai*) fala pelo nariz quando é fisgado, diz: "não mexam comigo, me solta". O tucunaré(*kagepai*) diz para os Pirahã, quando estes chegam a um lago para pescá-lo: "não mexam comigo, eu estou cansado de correr atrás das piabas". Quando a piranha(*maiosi*) é fisgada por um anzol e puxada para a

[228]Para os Desana, os sons dos animais e seus movimentos expressam uma comunicação, podem significar simpatia ou desprezo em relação aos homens. O rugido do jaguar é uma saudação, o barulho dos macacos é um canto triste, os micos-noturnos choram, o veado ri(Cf.Reichel-Dolmatoff, 1968:168).

[229]Como os Pirahã definem os laços de parentesco, entre os animais, da mesma forma que entre os humanos, preferi geralmente não adotar aspas, ao longo deste trabalho, para distinguir certos termos não-peculiares ao reino animal.

canoa, diz, antes de morrer: "*tsiaisa, tsiaisa*"("me joga na água de novo"). O coati(*aage*), ao avistar um Pirahã, fala: "*tse, tse, tse, kahape, tse kahape*"("eu, eu, eu vou correr, eu vou correr"). O jacaré(*ko'ahai*) se comunica através das seguintes frases: "wa, wa já está escuro, vamos todos gritar" e "chamem outros jacarés, vamos todos boiar". A onça(*maohoepai*) comunica-se por duas sentenças distintas: "eu peguei comida" e "eu cheguei agora". O boto(*peahauge*) diz: "eu estava no fundo, vocês pensaram que eu estava morto, pois eu estou é brabo".

Pela manhã, a galinha diz: "eu já acordei e eu vou gritar antes de vocês". O latido do cachorro significa: "não quero alguém por aqui que eu não conheça". O seu ganido quer dizer: "eu não estou brabo, eu gosto de você". Seu choro significa: "eu estou brabo"(*tse aupe*). O gato quando mia fala "*iagai, iagai*"("fome, fome").

O sons emitidos pelos animais são interpretados com base na língua Pirahã que, por ser tonal, permite que se "fale" assobiando, desde que mantida a relação entre os tons, podendo estabelecer, a partir de sons, uma construção segmentar do que foi proferido. O som característico de um animal, como por exemplo *he,he,he*!, identificado à anta, pode significar, de acordo com a interpretação tonal, "*tse abopai*"("eu cheguei")[230].

Em situações da vida cotidiana, é comum as pessoas interpretarem o que os animais estariam falando, pela reprodução de seus sons característicos. Assim, colocam-se na condição do animal e reproduzem o que porventura estariam dizendo. Este fato pôde ser observado em uma pescaria, quando um tucunaré-macho se debatia, após ter sido fisgado. Um homem reproduziu a fala da esposa deste tucunaré, que dizia para o marido: "não morre não, eu vou ficar sozinha e vou chorar muito". Outros peixes podem dizer para os Pirahã: "tira logo este anzol, minha boca está doendo muito, você não sabe o que é sentir a dor provocada pelo anzol". Observei uma situação similar em um ritual de xamanismo: um dos cachorros, aproximou-se do xamã e começou a latir; um homem que assistia ao ritual, interpretou o latido do cachorro: "eu achei *toipe*,

[230]Neste caso, não se trata de uma linguagem onomatopaica dos animais e uma resposta que os homens dão a esta linguagem como ocorre por exemplo entre os Yagua(Cf. Chaumeil, 1993a:416-7). No caso Pirahã, há um entendimento dos sons emitidos pelos animais, como se fossem emitidos na própria língua Pirahã, não através de segmentos, mas por meio dos supra-segmentos, os tons.

ele está brabo; não vou deixar que se aproxime daqui; os *toipe* querem matar os Pirahã daqui".

O som que os peixes emitem, quando estão presos em um poço, é interpretado como um apelo aos urubus, pedindo que os devorem, pois não querem ser comidos lentamente pelos marimbondos. Muitos outros sons que os animais fazem são associados a atitudes e atos característicos dos *ibiisi*, estabelecendo uma vinculação entre os homens e os animais. Assim, o som que o queixada faz ao comer, ao mastigar, é igual ao produzido pelos homens ao preparar uma roça. Pelo som, quando não se avista os queixadas, pode-se pensar que se tratam dos Pirahã fazendo roças.

Um outro exemplo, que ilustra de modo diferente a associação entre os animais e os Pirahã é o do desaparecimento dos queixadas do seu território. *Iuabi*, uma mulher morta há 15 anos, apreciava muito a carne de queixada e pedia, sempre, a um *abaisi* que indicasse o caminho dos Pirahã para os queixadas. Estes animais gostavam da mulher e vinham sempre até a aldeia, para visitá-la. Depois que ela morreu, os queixadas perderam o rumo dos Pirahã. O *abaisi* botou um cheiro na mulher, tornando-a "*Ohoahai*" [231], pessoa que tem o cheiro característico de determinados animais, e por isso é capaz de atraí-los. Os queixadas, orientando-se pelo cheiro exalado por essa mulher, vinham até a aldeia.

O barulho que os tucunarés fazem, ao bater seus corpos contra as árvores aquáticas situadas à beira dos lagos, é sinal de que estão 'derrubando', preparando uma roça nova. Para os Pirahã estas árvores, as boieiras, são cultivadas pelos tucunarés.

As pessoas narram, através de canções, a percepção que os animais têm do ambiente, de outros animais e dos próprios Pirahã. A canção do tucunaré narra sua aventura de pesca, o momento em que corre atrás das piabas, e as

---

[231] É comum os Pirahã atribuírem uma classificação às pessoas, a partir da identificação entre seu cheiro e o de determinados animais. Um rapaz era identificado ao cheiro do tucunaré, o que lhe permitia pescar com facilidade estes peixes; a uma moça era atribuído o cheiro do macaco-prego, o que garantia ao marido caçar estes animais quando estava em sua companhia na floresta ou no igapó. Neste sentido, *Ohoahai* pode ser mais um estado em que o *ibiisi* se encontra, estreitando seus vínculos com a natureza, ao adquirir o cheiro dos animais. Tal estado é atribuído a ação dos *abaisi* no mundo; pois ninguém nasce com o cheiro do animal, pode adquirí-lo durante a vida, através da interferência dos *abaisi* que "botam" este cheiro nas pessoas. Não consegui obter dados sobre como, por que e qual a intenção dos *abaisi*, quando "botam" nos homens o cheiro dos animais.

abocanha; as piabas se debatem, fazendo o som "*kabau, kabau, kabau*". A canção do gavião(*taohiaí*) narra seus vôos pelo patamar Pirahã, o que vê, lá de cima, o rio e a mata, assim como reproduz o som de suas asas: "*pa, pa, pa*". A canção do tracajá-fêmea narra o momento em que bota seus ovos na praia, cava um buraco e lá põe seus filhos. A da anta descreve que está em um campo, comendo muitas frutas. A preguiça conta que subia em uma árvore bem devagar e, chegando lá em cima, agarrou-se em um pau podre, despencando no solo, partindo sua cabeça.

Do infortúnio da preguiça ao vôo do gavião, as canções acentuam um modo de olhar o mundo e, mais ainda, uma maneira de os homens se colocarem no lugar do animal, adotando sua perspectiva. Se, na fala dos animais, são estes que falam como se fossem Pirahã, nas canções, são os Pirahã que vêem o mundo a partir da percepção dos animais.

A canção do queixada narra suas andanças pelo campo com os filhos; com sede, param e fazem a bebida do patauá. O veado diz: "ando sozinho, não tenho filho, não tenho mulher, mas assim mesmo vou andando". *Togai*, jacundá, canta: "tenho muitos filhos, estão todos na beira do rio, tem muita piaba para comer aqui". Nesta canção reproduz-se o som do jacundá correndo atrás das piabas para comê-las; termina com a seguinte frase: "piabas pretas são boas para comer". A canção do macaco-mão-de-ouro diz: "Meus filhos! Vamos embora, vamos comer frutas lá para cima do Marmelos, vamos comer bem, muito bem". O macaco-prego chama seus filhos e companheiros para irem até o lago do "Passa Bem": "Vamos comer frutas, e quando nossos buchos estiverem cheios, vamos nos esconder na floresta para os Pirahã não nos acharem".

Nesses trechos, as canções descrevem vários tipos de representações sobre os animais: os queixadas são percebidos como super-sociais, têm muitos filhos e fazem a bebida do patauá; o veado afirma que é sozinho, não possui filhos, nem mulher, valorizando, e mesmo enaltecendo, o aspecto anti-social de seu comportamento, levando uma vida solitária; o peixe jacundá é cuidadoso com sua prole; o macaco-prego é "esperto", pois sabe se esconder dos Pirahã[232].

---

[232]Os Achuar destacam, também, a conduta socializada de muitos animais, por exemplo: a felicidade conjugal do tucano, a regra de casamento para os macacos, o donjuanismo do colibri, acentuando, assim, uma percepção socializada da natureza.(Cf. Descola, 1986:123,124).

Algumas músicas descrevem os hábitos dos animais, seu cotidiano, sua forma de ser e agir no mundo. O caititu diz, em sua canção: "vamos bem cedo procurar raízes, vamos na direção de cima; ando somente de dia e gosto da beira do rio; vamos acordar cedo e procurar raízes na beira, nós estamos com fome". A paca diz: "à noite vamos comer, comer bem; vamos procurar comida no barranco, bem na beirinha do rio; vamos ficar até de madrugada, e quando estivermos cansados, entraremos no buraco do pau e iremos dormir. Hom, hom, hom..."(som que a paca faz quando está dormindo). A arara(*ka'a*) diz: "vamos voar e procurar a fruta *toohoe;* quando estivermos de 'bucho' cheio, iremos procurar a fruta *aohoe*(inajá)". O tucano(*abage*) diz em sua canção: "vamos procurar a fruta *huaohue* e comer até acabar; depois vamos voar para a árvore da fruta *tsiehetsi* e ficamos por lá até encher a barriga". O mutum(*hoetoi*) diz: "não vamos ficar com preguiça; vamos descer cedo da árvore para procurar *tsesepoe*(caramujo); depois, vamos procurar o caroço da fruta caramburi e encher a barriga; à noite subiremos no galho de novo e iremos dormir". O sapo(*pepopo*) ao cantar diz: "onde tem folha? meu filho está com fome, eu quero achar casca de árvore". O jacú(*kaboibage*) diz: "vamos acordar cedo e procurar formiga para comer; vamos descer em terra bem cedo e procurar *tseheti*(uma espécie de formiga)". O poraquê(*mooge*) diz: "eu pareço uma espingarda e atiro; todos os peixes fogem e ficam com medo quando estou por perto." A capivara(*piaupe*) diz em sua canção: "meus filhos! vamos todos comer capim, vamos todos encher a barriga de capim; quando o sol estiver alto, meio-dia, vamos deitar e descansar na beira do rio".

Existem, ainda, canções que querem enfatizar a equivalência entre os hábitos dos animais e os dos Pirahã. O macaco-cuatá(*ne'ai*) diz, em sua canção: "meu rabo está preso no galho e eu balanço como se estivesse em uma rede; vamos comer frutas, muitas frutas, vamos comer, vamos todos comer". A piranha(*maiosi*) diz: "eu comi a carne pensando que era carne, mas a carne não era carne, era um anzol; doeu muito e eu morri; comi o anzol e virei *kaoaiboge*". A onça-pintada(*maohoepai*) diz: "não devemos ter preguiça, vamos primeiro caçar paca, depois caçar caititu; vamos andar na mata devagar, procurar a caça; vamos achar caça grande e depois de comer muito, vamos ficar dois dias paradas, dormindo". A onça preta(*kopai'ai*) diz: "eu sou preta, estou andando, quando chegar perto do caititu eu o pego; o caititu não me enxerga porque eu pareço pau queimado; quando eu chegar perto do caititu,

vou pular em cima dele". É enfatizada, na canção da onça, sua habilidade de caçadora: sabe se ocultar, anda devagar na mata e, no momento certo, ataca a sua presa.

O boto(*peahauge*) diz em sua canção: "vim comer piranha aqui no Maici, quando anoitecer, eu vou dormir na boca do Maici; tenho medo das voadeiras que entram no Rio; vou comer piranha e voltar para a boca do Maici". Um informante, enquanto traduzia a canção do boto, disse que ele "parece" com os regionais, pois tem medo de ficar dentro do Maici e, também, das voadeiras, estas últimas sendo símbolos daqueles brancos que ajudam os Pirahã, Funai e Cimi, por exemplo. O boto é associado aqui e, também, em outros momentos, aos brancos e a seus hábitos de entrar clandestinamente no rio Maici para pescar, roubando os peixes dos Pirahã. Neste contexto, é percebido como competidor, por isso, a relação com os botos é bastante hostil, associando-os a um invasor que rouba os Pirahã, da mesma forma como fazem os brancos que habitam a região. Os Pirahã justificam seus ataques aos botos como uma vingança, pois matam as pessoas, pondo veneno em sua comida. Se eles são pensados como uma transformação do homem branco depois de morto, sua morte implica outra transformação: num ser que é meio-boto, meio-homem branco; mora em Manaus, tem barco a motor e transporta pessoas; gosta de beber cachaça; corta madeira para vender; usa sapatos; dorme em rede; tem espingarda; come nas horas certas, sentado em uma cadeira, com o prato sobre a mesa, usando garfo e faca.

Uma outra associação entre animais e homens brancos exemplifica-se pela transformação que pode gerar uma paca, depois de morta pelos Pirahã. Em um barranco, no rio Maici, habita um animal do tamanho de uma paca, que mora dentro da terra em buraco muito fundo. Ele tem barco a motor, mercadorias, filhos e esposa; cabelos compridos e se chama *Peegia*. Entra no rio Maici, deixando vários de seus "fregueses" espalhados em pontos estratégicos para coletarem sorva e copaíba. Não come espécie alguma de peixe ou qualquer alimento fresco. Alimenta-se apenas de comida em conserva e, por isso, tem um estoque muito grande de latas.

O fato de alguns animais, após serem mortos pelos Pirahã, se transformarem é percebido como o mesmo processo que os *ibiisi* atravessam depois de sua morte, portanto, é um fenômeno previsto pela escatologia. O que

parece singular nestes casos(do boto e da paca), é a associação estabelecida entre os hábitos dos seres transformados e os dos brancos.

A ligação entre os animais: os laços de filiação

As ligações entre os animais se dão de várias maneiras: através de ensinamentos, pela transmissão do saber, pela semelhança física, pelos laços de filiação.

O peixe jacundá ensina aos tucunarés o modo de se defenderem dos Pirahã. Assim, o tucunaré percebe, pela sombra na água, quando um Pirahã se aproxima para flechá-lo. A ligação entre os animais se faz, também, por meio de uma comunicação, como é o caso do pássaro(*pi'a*) que avisa os macacos da presença dos homens [233]. Os macacos, por sua vez, gritam, avisando a todos os outros animais sobre o perigo que correm.

Os animais de estimação não se comunicam com os demais animais; não sabem o que significam os gritos do macaco ou o canto dos pássaros. Um informante, explicando o porquê dos animais domésticos não entenderem os outros animais, disse que o mesmo se passaria com um Pirahã que fosse viver na cidade de Porto Velho: esqueceria os hábitos Pirahã e, com o tempo, iria esquecer-se, também, de sua língua. Os animais, após tornarem-se de estimação, ficam "selvagens" em relação aos demais de sua espécie, "perdendo sua cultura tradicional e esquecendo sua língua".

Sipiuhoaio é um pássaro que tem ligação com o peixe jatuarana. Se as pessoas imitam este pássaro, as jatuaranas se aproximam, ficam preocupadas, achando que seus filhos[234] correm perigo. *Ekoobosi* é um pássaro filho do caititu; isto significa dizer que quando *ekoobosi* canta, o caititu vem atrás, para saber o que está ocorrendo. *Kobiahiai* é um pássaro, filho do tracajá. Quando está próxima da desova do tracajá, *kobiahiai* canta, avisando que o tracajá se dirige à praia para botar seus ovos. Ele diz, cantando: "*etopaihiaipatsi miegeu*"("ele vai cavar um buraco"), avisando, assim, que seu pai tracajá saiu da água, em direção à praia. *Aigohoi* é um pássaro, que é filho da anta: come

---

[233] Existem dois outros pássaros que estabelecem ligações com os homens. *Hitahaihi* avisa os animais e os demais Pirahã da proximidade de uma pessoa. Quando as pessoas andam pelo território, este pássaro vai na frente, sinal de que os Pirahã estão chegando. *Na'auge* canta quando um queixada é morto, avisando o fato tanto aos demais queixadas quanto aos Pirahã.

[234] Os informantes usam os termos de parentesco *baie*(pai) e *hoage*(filho) para descrever essas relações entre os animais. Ver nota 229.

seus carrapatos, enquanto ela se alimenta de frutas. Do mesmo modo que os outros pássaros, seu canto atrai as antas [235].

Quando estes pássaros são mortos, seus pais começam a sonhar com eles, e vão procurá-los. Um bom caçador deve conhecer as ligações entre os animais, pois matando os filhos, atraem seus pais; isso pode ser perigoso na medida em que os pais sabem se vingar do assassino de seus filhos. Assim, para encontrar um determinado animal, é necessário antes atraí-lo, usando um artifício que facilite o contato com aquele que se deseja matar. Desta forma, a relação se inicia pela morte do filho da presa virtual e, a partir daí, espera-se uma vingança ou um contato por parte do pai do animal abatido.

As ligações entre os animais se estabelecem, também, por semelhanças físicas. Assim, o peixe *hoetabi* é filho do peixe *peahaogebo* porque têm a mesma forma corporal, variam apenas em tamanho. Uma espécie de ave classificada como "arara pequena" é filha da arara. O gato é filho do maracajá que, por sua vez, é filho da onça. O boto é filho da ariranha, que é filha do peixe *kaobisai*. Embora em muitos casos seja possível traçar, entre os animais, uma filiação apoiada nas características morfológicas, o traço de filiação mais importante é a possibilidade de comunicação entre eles; portanto, os filhos e os pais estão ligados pela capacidade de comunicação e entendimento mútuo.

A relação de filiação entre os animais implica uma interdição alimentar. Deste modo, a ariranha não come o peixe da espécie *kaobisai* pelo fato de ser filha deste. A ariranha diz: "eu vou comer a traíra, que não é meu pai". A piranha é filha do pacu que, por sua vez, é filho de *aboa*. A mesma interdição é observada entre essas três espécies: a piranha não pode comer e nem ser comida pelo pacu; este não pode comer ou ser comido pelo *aboa* e, conseqüentemente, pelos laços de filiação estabelecidos entre as espécies, as pessoas deduzem que a piranha não pode comer o *aboa*, pois trata-se do pai de seu pai. Os vermes intestinais são filhos das cobras e, quando os Pirahã matam a cobra, estes vingam-se, provocando fortes dores na barriga do assassino de seu pai.

---

[235] O mesmo tipo de vinculação entre determinadas espécies de animais observa-se entre os Desana. Existem os "zeladores", de outras espécies, que acompanham os animais e os avisam dos perigos que correm, como o caso da anta, que é sempre seguida por uma ave(Cf. Reichel-Dolmatoff, 1968:168).

Do mesmo modo que os animais se vinculam entre si, os homens, também, se ligam aos animais de uma forma semelhante à apresentada. Assim, a vinculação entre os animais lembra a relação criada entre os homens e os animais, através do processo de concepção e nominação. Os nomes próprios testemunham este encontro, são marcas da interação entre os animais e os *ibiisi*. Vimos antes que a concepção é produto da relação estabelecida entre as mulheres e os animais e/ou vegetais; um evento(*maiaga*/susto) capaz de produzir um corpo, como resultado direto dessa interação. Cada *ibiisi* conta, através de seu nome, a história do evento que o constituiu. A maioria dos nomes próprios dos *ibiisi* prende-se a nomes de animais, responsáveis por sua existência [236]. Assim, é comum obter-se declarações do tipo: "foi o tucano quem me fez", numa alusão ao seu progenitor, indicando o tipo de relação que liga uma pessoa a este pássaro. *Abage*(*tucano*) é, também, o nome do *ibiisi*, indicador do evento que sua mãe sofreu, aquele que foi responsável pelo "susto" causador de sua concepção. Por conseguinte, o nome próprio liga os homens aos animais: *abage*(tucano) remeterá, sempre, ao animal que deu origem àquele corpo.

Os *abaisi* são produzidos por um processo similar aos *ibiisi;* são, entretanto, produtos de uma interferência nos corpos perfeitos, produtos, também, de uma interação entre os animais e/ou vegetais e os *ibiisi*. Aqui, ao contrário do que se passa na produção dos *ibiisi*, os *abaisi* não são produtos apenas do "susto", mas o resultado concreto de uma intervenção no corpo de uma pessoa, promovendo uma alteração no *ibiisi*. A partir de então, o novo ser que surge desta interação, o *abaisi*, passa a ter, também, o nome do animal que interagiu com o *ibiisi* que lhe deu origem.

Deve-se observar que, enquanto o nome de *ibiisi* Abage(tucano) é aquele que faz a ligação entre o *ibiisi* e este animal - um tucano que interagiu com sua mãe, mas que, felizmente, não passou de um "susto" - o nome de *abaisi* que este *ibiisi* recebe, por exemplo, *Hoahoa*, embora remeta ao animal do mesmo nome, nunca será pensado enquanto um nome de animal; este nome perde a

[236]Uma vinculação semelhante entre homens e animais, mediada pelos nomes, observa-se entre os Yanomami(Sanumá): o pai da criança abate um animal que dará nome a seu filho. Esta nominação não está associada ao corpo da criança, como no caso Pirahã, mas ao espírito animal que a criança recebe. Outra vinculação feita pelos Yanomami é aquela que liga o nascimento de uma criança ao nascimento de um determinado animal que é seu duplo *nonoxi*(Cf. Ramos, 1990:190-191) ou *rishi a* (Cf. Albert, 1985:151). Este processo lembra o da nominação e constituição do corpo entre os Pirahã, quando liga um animal individual a uma pessoa específica.

referência original, passando a ter o sentido de apenas um nome, o de um *abaisi*. Dado qualquer nome de *ibiisi*, pode-se saber o evento que o produziu, mas dado um nome de *abaisi*, não se pode reconhecer uma referência direta aos animais. Portanto, *hoahoa* que designa morcego, o responsável pelo surgimento de um *abaisi*, é simplesmente um nome de *abaisi* que o *ibiisi* porta. Um nome que, depois de transposto para os *abaisi*, faz apenas uma mediação entre os *ibiisi* e os animais, por intermédio dos *abaisi*. Abage enquanto um nome de *ibiisi* é antes, um nome de animal, que designa, também, um homem.

Olhando os vegetais

Embora o mundo vegetal não tenha se extinguido quando o homem flechou a lua, merecendo uma sorte distinta da dos animais, é comum encontrarmos, acerca dos vegetais, uma concepção semelhante à formulada sobre os animais.

Tseege, uma árvore, foi feita de uma terra "muito dura", encontrada no segundo patamar celeste. *Igagai* moldou o tronco e os galhos e, com o auxílio de uma cola, aplicou as folhas. Depois, com uma terra branca, pintou-a. A castanheira foi produzida por um *abaisi* que habita o segundo patamar celeste, com o objetivo de lhe servir de casa. O *abaisi* que a fabricou tem as pernas muito compridas, por este motivo fez a castanheira muito alta. Moldou seu caule de uma terra "macia", "parece" barro. Para fazer as folhas, usou outro tipo de terra. Embora resida em apenas uma das castanheiras, produziu-as em grande quantidade para transportá-las ao patamar Pirahã. Enquanto fornecia esta descrição, o informante disse que, quando esteve em Manaus, viu algumas castanheiras por lá e pensou: "este *abaisi* que fez as castanheiras vai longe... até aqui, em Manaus, ele as trouxe". A região do Maici foi eleita por este *abaisi* para fixar as castanheiras que produziu.

O buriti foi produzido por um *abaisi* chamado *Kosoge;* primeiro, moldou o seu tronco e depois, de uma areia bem fina, confeccionou as palhas; com outro tipo de terra "muito dura", fez os frutos. Inicialmente, transportava as árvores para o patamar Pirahã, depois jogou seus frutos.

Os *abaisi* vão fabricando os vegetais por partes, até formar um conjunto, pelo qual a planta poderá ser identificada. Um processo semelhante ocorre, também, entre determinados vegetais - não somente os que são cultivados, mas também aqueles que fazem parte da cultura material - e as partes do corpo humano. Da mão do homem, surgiu a mandioca, da mão da mulher, a macaxeira. A banana originou-se da cabeça, e o cará, do pé. Da bolsa escrotal surgiu a batata, do olho o caju, do ânus o urucum e do dente o milho. Do ante braço originou-se o cará-comprido, da perna a batata-comprida, do cabelo o algodão, da unha a semente de melancia, e do bico-do-peito a semente de abóbora. Da costela, originou-se a palha usada para cobrir a casa, e da coluna

vertebral, a madeira com que se faz o esteio da casa. Do pênis fez-se a flecha, do osso da testa a castanha, e do crânio a cabaça.

Se *Igagai* não fabricou todos os vegetais que se encontram no patamar Pirahã, foi ele quem os nomeou, com base nas semelhanças entre os animais que criava e os vegetais aqui existentes. Assim, os nomes atribuídos aos vegetais, na sua maioria, são nomes empregados nos animais. Examinemos algumas dessas classificações. Os cipós são classificados com nomes de cobras. *Tseege* é a designação para formiga-fogo e, também, o nome da árvore cujas folhas servem de alimento a estas formigas. *Peahauge'ai* significa boto, sendo também nome de uma árvore que se "parece" com o boto; sua casca tem, de um lado, a coloração branca, e de outro, preta, lembrando assim, a pele do animal. *Sibiuihoe* é uma liana que se "parece" com a minhoca, que recebe a mesma classificação. *Ibiisai* é uma árvore cuja fruta "parece" sangue coagulado(*ibiisai*). *Maiokose* significa "olho de piranha", sendo, também, o nome da árvore que tem uma fruta que "parece" olho de piranha. *Eosopa'ai* significa coração de jatuarana, nome atribuído a uma árvore cujos frutos "parecem" com o coração deste peixe. *Ue* é o nome do peixe surubim e, também, a designação da árvore que produz frutos com os quais ele se alimenta. O macaco, o coati, a cotia e a anta dão seus nomes aos vegetais que lhes servem de alimento(sejam folhas ou frutos). Algumas árvores ganham nomes de peixes pelo fato de o odor exalado por suas folhas ser o mesmo dos peixes que lhes emprestam o nome. Assim, *kohoibiihai* significa tanto uma espécie de tucunaré como uma árvore cujas folhas têm o cheiro deste peixe.

Desta perspectiva, levando-se em conta os nomes dos vegetais, vê-se que há uma invasão do mundo animal sobre o vegetal, determinando a sua classificação. O mundo vegetal é, em muitos aspectos, um reflexo do mundo animal que, por sua vez, vem a ser uma distorção da imagem de *Igagai*.

Os vegetais, assim como os animais, interagem com os Pirahã, intervêm em seus corpos, transformando-os em *abaisi*. São, também, responsáveis pela concepção, deixando seus nomes aos corpos que foram produtos de sua ação. A interferência dos Pirahã sobre os vegetais e animais produz, também, transformações[237]. As árvores, quando morrem, transformam-se em outras menores, que irão habitar o patamar subterrâneo. Isto ocorre somente quando a

[237]O caso dos animais será visto com maior detalhe no próximo Capítulo.

morte é natural, ou seja, quando a *causa mortis* não foi o resultado de um ato provocado pelos homens. Quando a morte ocorre pela ação dos Pirahã, sofrem transformações em *kaoaiboge* e *toipe*, espectros das árvores, que se vingam daquele que a matou.

Tsetohoa, por exemplo, é o nome do *kaoaiboge* que surgiu após os Pirahã derrubarem a árvore *kahai'ai*. *Tseheoge* é a designação da transformação da castanheira. A transformação se realiza a partir de um líquido, "sangue", que escorre de seu caule no momento em que é derrubada. Quando a árvore da copaíba é perfurada para a extração de seu óleo, produz, no mesmo instante, um *kaoaiboge* de nome *Toba'ai*. O látex extraído da sorveira dá origem a um *kaoaiboge*, chamado *eebehi*. Durante os rituais xamanísticos, essas transformações se fazem presentes. Pude constatar numa sessão esta ocorrência: o *kaoaiboge* presente no ritual disse que seu nome era *Tsehehoa*, a transformação de uma castanheira, que os Pirahã derrubaram para a confecção de uma canoa.

Se todos os vegetais podem transformar-se em *kaoaiboge* e *toipe*, alguns destes são perigosos, pois querem revidar o dano sofrido, vingando-se daquele que promoveu sua morte. Este é o caso das árvores em que as abelhas fazem suas colméias: transformam-se em um *kaoaiboge* perigoso e sedento por vingança. Certa feita, este *kaoaiboge* compareceu ao ritual e avisou para que nenhum Pirahã retirasse mel, outra vez; ameaçou passar sangue de cobra no braço daquele que ousasse levantar o machado contra seu tronco. Os *kaoaiboge* destas árvores, aos "sábados e domingos" dançam e bebem mel que, para eles, produz o mesmo efeito da cachaça.

O *kaoaiboge* da seringueira é alto e branco; tem a pele toda marcada pelos sulcos, "escarificações" sofridas para a retirada do látex. O *kaoaiboge* da árvore pau-rosa chama-se *Hoehuisai* porque tem cheiro bom, é muito perfumado. Enquanto derrubam uma árvore, as pessoas costumam interpretar o que elas estão "dizendo" naquele momento. Quando Ahoetoi derrubava uma árvore para fazer um novo arco, cada estalo, cada som, era por ele interpretado como uma "fala" da árvore. Assim, na primeira machadada a árvore "disse": "Não adianta você me bater, meu tronco é muito duro, sou forte, mesmo quando há muito vento, eu não quebro". Continuou a bater forte, como se desafiasse a força da árvore, como se ali se travasse uma luta da qual deveria sair um vencedor.

Deve-se ressaltar que o mesmo tipo de interação dos homens com os animais e vegetais, produzindo transformações, é também, estendido aos minerais [238]. Se um Pirahã quebra uma pedra, do *etoibii* que escorre, pode gerar-se uma transformação, não propriamente um *kaoaiboge*, visto que não produziu sangue, mas um ser originado da pedra, que poderá se vingar daquele que lhe provocou o dano. O ato de fincar o esteio na terra ou na areia da praia, para a construção de uma casa, gera uma transformação. O ser originário da pedra não tem nariz, por isso o seu nome é *Etauabi*. O ser resultante da transformação da terra chama-se *Migi'isiti*. Os Pirahã enfatizam que, quando a agressão é significativa, por exemplo, quando cavam um buraco muito profundo e largo na areia da praia, esta intervenção gera um ser que sabe fazer um veneno; misturado à comida, faz com que a pessoa fique com os pés frios e as pernas fracas, podendo mesmo causar sua morte.

Embora, em um nível, haja a percepção da violência enquanto constitutiva das relações entre os homens e os vegetais, em outro nível, existe uma associação visando a proteção do homem contra ataques das transformações que ele mesmo produziu, a partir de sua intervenção no mundo, ou ainda, para evitar os possíveis ataques dos *abaisi*. Lembremos que a ação dos *abaisi* é a maior responsável pelas mortes entre os Pirahã, pois se os *abaisi* dão seus nomes aos *ibiisi*, garantindo as transformações *kaoaiboge* e *toipe*, querem seus corpos. Portanto, entre os *abaisi* e os *ibiisi*, se instaura uma relação constituída pela violência, sendo os *ibiisi* vítimas dos atos dos *abaisi*. Vimos, em outro momento(Capítulo IV), uma associação entre determinados colares feitos de materiais provenientes de certas partes do corpo dos animais, aquelas que, da perspectiva Pirahã, guardam sua melhor qualidade, e a evitação dos atos violentos cometidos pelos *abaisi*. Assim, o uso dos colares tem a intenção de proteger os *ibiisi* contra possíveis ações dos *abaisi*. As cascas de certas árvores

[238]Pode-se dizer que os Pirahã estendem, para outros domínios da natureza, o que seria característico das relações entre os homens e animais na maioria das sociedades amazônicas(Cf. Erikson, 1987:107): uma relação construída a partir de uma estrutura de reciprocidade. Erikson distingue três modos distintos de se estabelecer este tipo de relação: pela generosidade(sem contra-dom), negociação e aliança. A ausência de "donos de animais" entre os Pirahã faz com que os homens e animais se defrontem de forma direta, sem intermediações, a não ser a do xamã, que é a própria possibilidade deste enfrentamento. Entre os Pirahã, os três tipos de reciprocidade não são excludentes, parecem ocorrer em contextos distintos: *Igagai* generosamente recriou, e ainda cria, os animais para os Pirahã, não exigindo um contra-dom por este fato; os homens negociam diretamente com as transformações dos animais a forma ideal de se construir uma aliança, de modo que possam equilibrar suas relações, evitando, assim, malefícios produzidos por ambas as partes envolvidas neste enfrentamento.

exalam perfumes que fazem com que os *abaisi* se mantenham à distância; assim, são utilizados pelos *ibiisi* para evitar a proximidade dos *abaisi*. Certos vegetais são empregados no tratamento dos danos causados pelos *abaisi*. Funcionam como uma espécie de antídoto, uma vez que têm o poder de bloquear o processo de destruição dos corpos. Num processo semelhante ao que ocorre com os animais, determinadas partes dos vegetais, como folhas, raízes, cascas, troncos, galhos, são utilizadas para produzir remédios, seja sob a forma de infusões, chás, ou mesmo em estado natural. As pessoas ingerem, cheiram ou aplicam em seus corpos esses elementos, com a intenção de debelar os danos ocasionados por um *abaisi* que atenta contra suas vidas.

Em suma, os animais, os vegetais e os minerais podem ser, num primeiro momento, vítimas dos atos dos homens para, em um segundo momento, através de suas transformações, passarem a sujeitos da interação, provocando maleficios naqueles que atentaram contra eles. Podem ainda, num terceiro momento, estar associados aos *ibiisi*, de modo a protegê-los contra a ação dos *abaisi*. Deste modo, os elementos da natureza não ocupam, em relação aos homens, uma única posição; se, em determinadas situações, estes elementos e os homens encontram-se em posições antagônicas, caracterizando uma relação de oposição, em outras, podem estabelecer relações de cooperação e aliança [239].

[239]Entre os Desana, as relações entre natureza e sociedade são representadas enquanto trocas energéticas: qualquer ação humana que participa do circuito de energia repercute sobre a natureza, a qual, por sua vez, atua novamente sobre a sociedade(Cf. Reichel-Dolmatoff, 1968:37). Chaumeil(1985:155-6) chama atenção para o fato de que a predação entre os Yagua é percebida, menos como um movimento sem retorno, e mais como uma troca de agressões simbólicas entre homens e animais, pondo, assim, em circulação a energia vital do Cosmos. Menget(1985:138) percebe o conjunto de relações entre os homens e o mundo natural como trocas energéticas. Descola(1989) concebe as relações entre os humanos e natureza, no pensamento amazônico, também, enquanto um sistema de troca: os nativos pensam o mundo como um grande fluxo simbólico entre natureza e sociedade, em que intervêm acontecimentos(morte, nascimento, ato sexual etc.) que podem desequilibrá-lo. Os homens agem de forma a reequilibrar esta ordem, por meio de diversos recursos simbólicos.

CAPÍTULO IX
O UNIVERSO DA PREDAÇÃO

Agressor/vítima e vítima/agressor

Uma forma bastante particular de associação entre os homens e os animais, demonstrando o fenômeno da reversibilidade das posições entre vítima/agressor, fica evidenciada na prática guerreira. As narrativas sobre as expedições de guerra, estabelecem uma vinculação entre guerra e caça, ao mesmo tempo em que associam animais e homens.

Existiu entre os Pirahã uma classe de pessoas designadas *euebihiai*, termo que pode ser traduzido por matador ou caçador. Eram preparadas, desde a mais tenra idade, para desenvolver esse tipo de atividade. Do ponto de vista do *euebihiai*, era-lhe indiferente matar inimigos ou animais com os quais se defrontasse. O objetivo precípuo de sua atividade era o de trazer presas para a aldeia.

No passado, os animais da floresta eram consumidos em ocasiões rituais, observando-se etiquetas que visavam minimizar os riscos de seu consumo. As pessoas dizem que há bem pouco tempo é que começaram a comer regularmente carne de certos animais da floresta. Associam este fato à intensificação do contato com os brancos que, por sua vez, coincidiu com o declínio da classe dos *euebihiai*. Os Pirahã são essencialmente pescadores, adotando o peixe como alimento de destaque em sua dieta; o peixe é considerado o alimento ideal, em função da pouca quantidade de sangue que contém no organismo, o que, por sua vez, não permite a transformação em seres que se vingam daqueles que produziram sua morte. Atualmente, os homens identificam as razões dos insucessos na atividade de caça à sua ignorância, em contraste com o conhecimento dos antigos *euebihiai*, que dominavam por completo as técnicas da caça e da guerra, e sabiam, portanto, avaliar, em cada situação, o procedimento dos inimigos e os hábitos dos animais com os quais se defrontavam.

Os *euebihiai* socializavam os filhos nesta prática, para acompanhá-los nas expedições pelo território. Para tornar-se um *euebihiai*, era necessário passar

periodicamente por certos ritos, por exemplo, deixar-se picar por formigas-de-fogo, como forma de evitar a má sorte e, conseqüentemente, o insucesso na caça e na guerra. Este rito simbolizava uma inversão da posição do *euebihiai* em relação às suas presas; ao sentir a dor provocada pelas picadas, colocava-se como vítima das formigas. Naquele instante, o *euebihiai* demonstrava sua "raiva", o que aumentava a vontade de "vingar-se" da agressão sofrida; assim, tornava-se corajoso, recolocando-se, então, na posição de agressor. Os *euebihiai* eram obrigados a manter distância do fogo, não podiam assar nem cozinhar os alimentos, sob pena de fracassarem em suas expedições. Portanto, dependiam de alguém que lhes preparasse os alimentos que iriam consumir. O distanciamento do fogo, além de significar uma proximidade da natureza, parece evidenciar, também, uma proximidade da cultura, pois deveriam manter-se, sempre, em companhia de suas mulheres, enfatizando, assim, um dos aspectos mais valorizados da vida social Pirahã: a constituição de um *kage*(casal).

Outro rito praticado pelo *euebihiai* era o de esfregar, sobre os olhos, a castanha do pequi(*magaga*)(*Caryocar brasiliense*), antes do início de cada expedição, atribuindo-lhe a qualidade de capacitá-lo a enxergar melhor, tornando "limpa" sua visão. Os Pirahã comentam que a castanha do pequi fazia com que o *euebihiai*, mesmo estando numa mata fechada, percebesse a vegetação como um "campo, sem árvores ou lianas". Esta associação com o pequi, ao contrário daquela realizada com as formigas-de-fogo, colocava-o no lugar do agressor por excelência, ou seja, aquele que vê sem deixar-se ver [240].

O *euebihiai* era associado à onça pelo padrão de sua pintura corporal e pelos adornos de penas que usava, ficando, assim, "parecido" com o animal; este percebido como um caçador implacável, sempre à busca de presas animais ou humanas.

O *euebihiai* era movido por um desejo de vingança contra aqueles inimigos que atentavam contra a vida dos Pirahã. As expedições guerreiras contra os Parintintin, os Diarrói e os Torá tinham o intuito de "pagar" a morte de algum Pirahã assassinado. Os relatos de guerra e de assassinatos cometidos pelos *euebihiai*, em geral, descrevem situações de retaliação.

---

[240] O atributo de enxergar bem e não deixar-se ver é estendido, também, à onça, sendo importante a associação entre o *euebihiai* e este animal.

Sua prática de combate era a emboscada. Espreitavam os adversários, usando técnicas específicas para atraí-los. Imitavam os sons dos animais para seus inimigos pensarem que se tratava de uma caça a ser abatida. Um bom *euebihiai* sabia reproduzir, com perfeição, os sons característicos de cada espécie animal: da anta, do macaco-zongue-zongue, da cotia, do inhambu. Outras vezes, amarravam, às costas, um rabo de mutum e andavam de cócoras, deixando o rastro para que fossem seguidos; escondiam-se na mata próxima à beira do rio e, quando os inimigos passavam, jogavam um punhado de terra na água, simulando a presença de algum peixe, para atrair sua atenção. Tal técnica não era empregada somente quando intencionavam matar inimigos; práticas semelhantes eram, também, utilizadas para atrair determinados animais. Coletavam as frutas das quais os animais se alimentavam, usando-as como chamariz. Reproduziam, também, os sons e ruídos dos animais da espécie que iriam abater, como forma de atraí-los. Neste sentido, os *euebihiai* se passavam por presas, com o intuito de atrair os inimigos e os animais, para, em seguida, transformarem-se em agressores [241].

O produto de sua expedição era trazido para a aldeia: a carne humana ou animal era consumida sob as mesmas regras que, segundo as pessoas, tinham o objetivo de evitar a vingança, tanto por parte dos animais, nas suas transformações *kaoaiboge,* quanto por parte dos inimigos. A carne deveria ser ingerida com parcimônia, em pequenos pedaços mastigados vagarosamente. O matador deveria comer sobre um jirau longe do chão. Iniciava o repasto, comendo o coração da vítima. Em seguida, todos poderiam "experimentar" a carne. Todas essas práticas eram observadas para evitar, em primeiro lugar, que o matador ficasse *euepai*(com azar) e, em segundo, que as pessoas que consumissem a carne sofressem retaliações das transformações dos animais ou dos inimigos mortos.

Enquanto os inimigos, hoje, existem somente no imaginário Pirahã, a caça habita o espaço real da floresta. A extinção da figura do *euebihiai* fez com que os Pirahã enfraquecessem sua ligação com o universo da caça. Um exemplo típico foi a interpretação dada por um informante à mortandade de peixes

[241]Semelhante ao papel desempenhado pelos Hidatsa que, ao caçarem as águias, assumem a posição da caça e do caçador(Cf. Lévi-Strauss, 1970:72). A caça, como metáfora da guerra, é um tema bastante recorrente entre sociedades indígenas sul-americanas. Um exemplo que se aproxima do material Pirahã é o encontrado entre os Cinta-Larga, onde, tanto na guerra quanto na caça, os animais e os inimigos são assimilados aos animais(Cf. Dal Poz, 1991:294).

ocorrida em um igarapé. Na sua concepção, o fim dos peixes significava, também, o fim dos Pirahã, que não teriam mais o que comer. Em tal argumentação, o informante não se referiu aos animais da floresta, revelando, assim, a importância que os peixes têm em sua dieta.

Os Pirahã que habitam a boca do rio Maici dizem que, entre aqueles que moram no alto Maici, pelo fato de desempenharem uma atividade de caça mais intensa, existe, ainda hoje, a figura do *euebihiai* abastecedor de caça para a aldeia. Indicam como evidência o fato de os homens de lá "saberem" caçar sem o uso da espingarda, recorrendo apenas a grandes flechas com ponta de taquara.

A extinção do *euebihiai* levou os Pirahã a formularem a idéia de que, após o desaparecimento dessa figura, passaram a comer peixe exclusivamente. Atribuem o retorno do consumo de carne ao contato posterior com os brancos: com a intensificação de relações, estes costumavam entrar no território para caçar e, antes de irem embora com a caça, distribuíam alguns pedaços aos Pirahã. Desta perspectiva, os brancos parecem ser os modernos *euebihiai*, uma vez que são eles que caçam os animais, e também, aqueles que sofrem as conseqüências da agressão. Por isso, os Pirahã os estimulam, e muitas vezes os acompanham, nas caçadas pelo seu território. Observamos, assim, uma tentativa, pelo menos nesta situação específica, de dissociar os perigos da caça em relação ao respectivo consumo: podem consumir a carne dos animais abatidos pelos brancos, sem correr o perigo de se tornarem presas virtuais das transformações destes animais.

Atualmente, a caça é praticada por apenas alguns homens e, na maioria das vezes, pelas mulheres[242]. Os homens definem-se como pescadores, tendo o peixe como componente básico de sua dieta [243]. O fato de não investirem na atividade de caça parece estar ligado ao desaparecimento do *euebihiai*, mas,

---

[242]Nos Capítulos I e VI foi descrita a caça praticada pelas mulheres.

[243]Embora os homens não se definam como caçadores, a caça ocupa um espaço considerável em suas conversas. Os animais da floresta têm maior importância e maior rendimento na cosmologia do que os peixes e as plantas cultivadas. Para muitos povos da floresta amazônica, a caça é considerada a atividade mais valorizada, embora efetivamente responsável por apenas 25% da dieta dos grupos(Cf., por exemplo, o caso Desana; Reichel-Dolmatoff, 1968:08). Viveiros de Castro(1993:185) vai acentuar que, para as sociedades amazônicas, o "paradigma da produção e da reprodução não é o casamento fecundo com a terra-mãe, mas a predação canibal, cinegética e guerreira, entre inimigos-afins". O pensamento Pirahã segue esta forma de pensar as relações dos homens com os recursos do mundo, apesar de não utilizar a caça como fórmula privilegiada de atualizar estas relações.

também, às representações sobre os animais da floresta, pois, de um ponto de vista que leva em consideração a razão prática, seria perfeitamente viável que, com o desaparecimento dessa figura, os homens tomassem a seu cargo a atividade de caça, desenvolvendo técnicas a partir da própria prática.

Vimos, ao longo deste trabalho, que o sangue é um elemento importante, seja por sua presença, seja por sua ausência, nos seres e elementos do Cosmos. É responsável, também, pelas transformações, permitindo mutações nas matérias, a partir do momento em que ultrapassa as suas fronteiras.

Na classificação dos animais, observa-se um gradiente, a partir da quantidade de sangue que cada um dos animais contém. Este gradiente comporta três níveis: *tseisi, isetahai* e *tsegesi*. Na classe dos *tseisi* estão os peixes, em geral, aqueles considerados "bons para comer" porque têm pouco sangue. Como *isetahai* são classificadas, em sua maioria, aves que possuem uma quantidade considerável de sangue; embora não constituam o alimento ideal, podem ser consumidas. A classificação *tsegesi* abrange os animais da floresta, aqueles considerados "mais pesados", que têm muito sangue, percebidos como perigosos para o consumo. As pessoas dizem que os peixes são os mais leves entre todos os animais, movimentando-se com grande velocidade, o que é atribuído à pouca quantidade de sangue que seu organismo contém. As aves são, também, consideradas leves, pois conseguem voar, uma prova de que possuem pouco sangue. Os animais "pesados", com muito sangue, estão fixos ao solo; podem correr em certos momentos, mas ficam por muitas horas parados. Estão incluídos nesta classe, por exemplo, a anta, o caititu, o queixada, a preguiça, o jacaré, entre outros. Os animais com pouco sangue, os peixes e as aves, são considerados como alimentos capazes de saciar a fome com mais rapidez do que os animais com muito sangue; são bons para comer, vale dizer que suas transformações não apresentam a mesma força e perigo que aquelas dos animais que possuem muito sangue.

Deve-se enfatizar que a quantidade do sangue dos animais e o perigo de sua ingestão não incide diretamente sobre o corpo de quem o ingere. A quantidade do sangue está relacionada à capacidade de cada um desse animais, depois de morto e consumido, produzir malefícios e atentar contra a vida daquele que o matou [244]. Isto significa dizer que qualquer animal tem a

[244]Entre os Pakaa Nova, existe também um gradiente(*jam* ou *aram paka'*) que estabelece o grau de letalidade de determinados animais, depois de predados e ingeridos pelos homens. Neste caso,

capacidade de se transformar em *kaoaiboge* e *toipe;* nesse novo estado, pode vingar-se de seu agressor, "pagar" sua morte. É interessante observar que não é a ingestão do sangue de um animal, ou de um inimigo, que provoca o malefício; é a caça ou a guerra que possibilita estabelecer o contato entre os Pirahã, enquanto agressores, e os animais ou inimigos, enquanto vítimas, simultaneamente tornando possível, também, a reversão desse estado, ao converter, a partir das respectivas transformações, a presa em agressor e este em vítima [245]. É deste ponto de vista, que pode ser interpretado o retorno desses animais e desses inimigos mortos ao mundo Pirahã, através do ritual do xamanismo, quando "falam pela boca do xamã", ameaçando quem os matou e alertando para os perigos das atividades de caça e de guerra [246].

Examinei, em outro contexto, a relação da mulher com a caça, mas vale a pena retomá-la agora. Se, hoje em dia, a mulher é a responsável pelo abastecimento de caça, enquanto os homens abastecem a aldeia de pesca, recai sobre ela a atividade considerada mais perigosa, na medida em que suas presas, à diferença dos peixes, são "pesadas", com grande poder de transformação, podendo inverter, assim, a relação inicialmente proposta pela cadeia predatória. A mulher está voltada, também, para a atividade de coleta, portanto, é quem, mais freqüentemente, "agride" as árvores. No cotidiano, está numa posição onde há maior exposição aos riscos e "atentados" sofridos pela natureza, já que concebe a partir do "susto", situação percebida como uma agressão mal-sucedida.

Os animais, podem sofrer distintas transformações: de um tipo, quando são mortos pelos Pirahã ou pelos animais seus predadores e, de outro, quando perecem de "morte natural", isto é, quando morrem por acidentes ou velhice.

---

a gradação não se estabelece pela quantidade de sangue que os animais portam em seus organismos, mas pela capacidade que têm de atacar o *jam* dos homens, podendo levá-los à morte, ou então, atacar-lhes somente o corpo(Cf. Vilaça, 1989:73-78;1992:65).

[245]Overing(1986) assinala que, em muitas sociedades da América do Sul, a morte e a doença são descritas através de uma relação entre predador e presa, o que vem corroborar a concepção Pirahã sobre as agressões que efetuam e de que são vítimas, ao se defrontarem com os seres e elementos do mundo.

[246]Embora, entre os Pirahã, não exista explicitamente uma oposição e complementaridade entre presa e predador, como ocorre entre os Pakaa Nova(wari e karawa), o conteúdo desta relação entre os Pirahã os aproxima dos Pakaa Nova, sobretudo quando um humano se toma presa aos olhos dos animais. A relação de predação, além de sugerir incorporação e identificação, é recíproca(Cf. Vilaça, 1992:51).

Examinemos a situação daqueles que se encaixam no primeiro caso. O sangue que escapa de um animal, depois de abatido pelos Pirahã, gera duas transformações, uma *kaoaiboge* e outra *toipe*. Aos *toipe* dos animais, é atribuído o mesmo caráter guerreiro e combativo que o reconhecido nos *toipe ibiisi*, e aos *kaoaiboge*, a mesma passividade. Os *toipe* que resultam da transformação animal são os responsáveis pela vingança empreendida contra os Pirahã. As transformações *kaoaiboge* desses animais ocupam um outro espaço, onde "fazem festas, dançam e bebem a bebida do patauá". A arraia, após ser morta por uma flecha, transforma-se em um *kaoaiboge* que se alimenta de "farinha de areia da praia" e bebe cachaça. Alimenta-se, também, de peixes, embora não pesque; usa a cachaça para trocar por peixes com outros *kaoaiboge*. A anta transforma-se em uma anta bem maior e com mais sangue. O queixada transforma-se em um queixada canibal, grande e branco. A capivara transforma-se em uma maior, com pêlos vermelhos e com o focinho largo. O caititu transforma-se em um ser "parecido" com o veado, mas com pêlo vermelho. O tucunaré transforma-se em outro peixe, que "parece" jatuarana, embora tenha o corpo mais fino. A piranha, após sua morte, transforma-se em uma piranha gorda e preta, com dentes enormes e afiados. Embora viva na água, não come o anzol, porque sabe que anzol dói muito. Ao morrer, o boto transforma-se em um boto enorme e vermelho, muito brabo.

Se todos os animais mortos pelos Pirahã transformam-se em *toipe*, nem todas as suas transformações são capazes de empreender uma ação contra os Pirahã [247]. Apenas alguns deles sabem como se "vingar", provocando malefícios contra quem os matou [248]. *Ihiabaaihiai* significa "vingança" ou

---

[247]Mais uma vez observa-se o *toipe* enquanto uma "alma" canibal, vingadora dos mortos, quer animais ou humanos. Esta é uma idéia corrente nas sociedades amazônicas(Cf. Chaumeil, 1993:113).

[248]Muitos paralelos podem ser encontrados no material das terras baixas da América do Sul. Os Tupinambá atribuíam aos animais uma alma idêntica à deles e, por isso, os animais mortos podiam se vingar(a vingança da onça era paradigmática neste sistema)(Cf. Métraux, 1979: 150-151). O *uku dubu*(espírito do animal) Yanomami pode atacar alguém que o ingeriu indevidamente, não respeitando as restrições alimentares concernentes à sua classe de idade(Cf. Ramos, 1990:187), assim como toda agressão animal é pensada a partir desta noção de espírito animal, que deve ser combatida pelo xamã(Cf. Taylor, 1974:96; Ramos, 1990:197). Um informante Yanomami diz: "Os animais comestíveis são todos, sem exceção, sobrenaturalmente agressivos"(Cf. Albert, 1985:148). Mas à diferença do caso Yanomami, os Pirahã não formulam a agressividade dos animais mediada pelas relações sociais, a partir da distância sócio-política e geográfica, enquanto relações recíprocas de predação simbólica entre os homens por intermédio dos animais(Cf. Albert, 1985:311 e seguintes e 341). No caso Pirahã, a relação se estabelece

"pagamento". A anta sabe revidar e, para atestar essa grande capacidade de represália, vejamos o caso de Opisi. Este homem, certa vez, matou duas antas, no mesmo dia. Passadas algumas semanas, as transformações destas antas foram até sua aldeia e, enquanto ele dormia, derramaram gordura em sua boca. A partir daí, sentiu intensas dores na barriga, vindo a falecer três meses após ter realizado aquela caçada. Sua morte não foi suficiente para que as antas se sentissem vingadas, por isso, resolveram envenenar a mulher de Opisi, dando continuidade, assim, ao processo de retaliação.

A vingança empreendida pela anta é a mais implacável e, também, a que causa mais temor às pessoas. Ko'oi narrou um episódio, em que os Pirahã mataram uma anta-fêmea, que estava com o filhote. Os Pirahã capturaram o filhote, trouxeram-no para aldeia e o criaram como animal de estimação. Após algum tempo, foram caçar anta e, quando estavam na mata, uma delas correu na direção de um homem, esmagando-o contra uma árvore. Outro fato nos foi narrado por Ahoetoi: referia-se a Kapoogo, seu pai, vítima da transformação de uma anta. Após ter caçado o animal, foi envenenado enquanto dormia. Depois de sua morte, a anta queria matar, também, a esposa de seu assassino. Ahoetoi, durante o ritual de xamanismo em que a transformação da anta se apresentou, pediu-lhe que não matasse sua mãe, alegando que o pai já havia sido morto e que a vingança estava consumada. Ahoetoi reproduziu o que a anta lhe dissera, durante o ritual:

- "Sua mãe comeu muito da minha carne, e por isso ela tem que "pagar"; eu vou me vingar".

Ahoetoi contra-argumentou, dizendo:

- "Meu pai já morreu, eu sinto a falta dele, você já matou meu pai, botou veneno e ele morreu. Você morreu pelas mãos dele e ele morreu agora, já vingou, chega! Não mate minha mãe, que eu não mato mais as antas".

Após seu apelo, a anta concordou, deixando que sua mãe vivesse.

Mahoesi, queixada, "sabe se vingar"[249]. Ka'ai, pai de Kaogiai, morreu vítima da represália de um queixada. O queixada transformado misturou uma de

---

diretamente entre os animais e os homens não passando por qualquer tipo de sistema mediado pela feitiçaria.

[249]Deve-se assinalar que a vingança dos animais e as doenças que estes transmitem aos homens não têm como objetivo a identificação entre os homens e animais, transformando aqueles na espécie que os agride, situação que pode ser observada entre os Pakaa Nova(Cf. Vilaça,

suas unhas na comida de Ka'ai, levando-o à morte, provocada por fortes dores na barriga. Continuando sua vingança, queria matar os filhos de Ka'ai. A transformação do *kaoaiboge* de Ka'ai interveio para impedir que a transformação do animal prosseguisse com a vingança; pediu ao queixada que não matasse mais pessoa alguma. Este ignorou o pedido, pois estava sedento de vingança, já que Ka'ai, havia matado, de uma só vez, quatro queixadas. Todos eles queriam "pagar" suas mortes. Tsiapaobe, durante um dos rituais a que um dos queixadas assassinados compareceu, fez um apelo para que parassem o processo de vingança, pedindo que deixassem, ao menos, o filho de Ka'ai, Kaogiai, viver.

Tsebobiisai, pirarara, é um peixe de proporções gigantescas; seu peso e tamanho equivalem ao do pirarucu. Este peixe "sabe se vingar". Ahoabisi contou que, após pescar um pirarara, decorridos alguns dias, sentiu uma forte dor na barriga: "parecia" que algo havia perfurado seu estômago. Atribuiu a grande dor a uma espinha que a transformação do peixe havia posto em sua comida. O tracajá, *neesoge*, "sabe pagar" por sua morte. Matou uma mulher de nome Iuhiai e sua filha; enquanto Iuhiai dormia, pôs o seu casco sobre o rosto da mulher, impedindo que ela respirasse; depois, colocou um ovo dentro da barriga de sua filha. Durante o ritual, o tracajá justificou-se dizendo:

- "Eu estou matando porque vocês estão comendo muito da minha carne, estão matando meus filhos também".

Neste caso, o revide continuou, mesmo depois da morte da mulher; o *kaoaiboge* dela, indignado pelo fato de um tracajá ter matado sua filha, resolveu mover uma vingança contra os tracajás. Foi para um lago, próximo ao rio Juqui, e matou muitos tracajás, compensando, assim, a morte da filha.

Pa'ai, jatuarana, também, "sabe se vingar". A morte de Sooapoe foi atribuída à jatuarana transformada. Enquanto Sooapoe dormia, a transformação jogou escamas em sua boca, provocando-lhe a morte.

Tsiapaobe chegou na aldeia, com uma capivara morta. Cortou a carne, partilhou com os demais Pirahã e, no final da tarde, todos comeram da carne da capivara. Quando a noite caiu, Tsiapaobe escutou um assobio no mato, bem

---

1992:74). No caso Pirahã, a agressão animal é somente uma contra-predação, afetando apenas o corpo. As transformações que o corpo engendra depois da morte seguem sempre o mesmo percurso, não importando de quem parta a agressão que o levou à morte(animais, vegetais, elementos da natureza, *abaisi* e inimigos).

próximo à aldeia. Os Pirahã intuíram que se tratava da transformação da capivara abatida naquela manhã. Suspeitaram que ela estivesse querendo "pagar" sua morte. Os primeiros sinais da vingança começaram a ocorrer. Durante a noite, o filho de Tsiapaobe sentiu-se mal, vomitando a carne da capivara. No outro dia, pela manhã, a mulher de Tsiapaobe estava com diarréia; outras pessoas que haviam provado a carne da capivara, também, não passavam bem. Tsiapaobe associou estes fatos à "vingança da capivara" e, colocando-se na posição do animal, disse:

- "Eu fiz mal a todos que comeram da minha carne; joguei meu pêlo dentro da boca de vocês, enquanto dormiam. Vocês vão vomitar minha carne toda e, da próxima vez, ficarão com medo de mexer comigo".

As lontras, também, "sabem pagar" por suas mortes. Depois que ingerem a sua carne, homens e mulheres sentem uma espécie de "frio na barriga" e ficam tontos.

Essas transformações dos animais podem ser encontradas pelas pessoas, quando andam pelo território. Assim aconteceu com Ahoetoi que, enquanto pescava, avistou um surubim, na outra margem do rio. Aproximou-se devagar para flechá-lo e tomou um grande susto, ao ver que o surubim estava deitado numa rede, fumando um cigarro. Quando o avistou, o surubim disse:

- "Ahoetoi, eu estou descansando. Não mexa comigo; se você insistir, eu chamo os soldados em Porto Velho e mando que o levem preso".

Se alguém pescar um tucunaré muito grande, corre o risco de sofrer danos provocados por suas transformações. O tucunaré transformado age da seguinte forma: junta folhas secas e, depois de macerá-las, joga-as na boca de quem o pescou, enquanto este dorme.

Quando se mata uma sucuriju e seu sangue escapa, este dá origem a um outro ser que, agora, tem patas para andar, não rasteja mais. A sucuriju faz um veneno designado *etoe*, que aplica sobre o rosto de quem lhe tirou a vida. O veneno age causando fortes dores no pescoço da vítima.

Vimos, até agora, que os animais mortos pelos Pirahã sofrem transformações semelhantes àquelas sofridas pelo próprio *ibiisi*. A vingança que as transformações desses animais podem empreender revela uma

característica da relação constituída entre os animais e os homens, indicando a possibilidade de inversão de suas posições.

O mesmo tipo de relação envolvendo os animais e os homens é também expresso através do sonho. Se os homens sonham com os animais que irão matar, querendo transformar o sonho em acontecimento, os animais, por sua vez, têm a possibilidade de sonhar com seus predadores, o que é percebido como um aviso de que correm perigo; por isso, fogem, afastando-se do caminho daqueles que os querem matar. O sonho faz esta ligação, sendo, também, o responsável por colocar o sonhador no estado de *euepai*(panema). Um homem *euepai* terá azar na caça ou na pesca porque os animais poderão sonhar com a situação em que estão sendo vítimas. Agora, a experiência onírica que produz acontecimentos é vivida pelos animais.

Aos animais que não são mortos pelos Pirahã é atribuído um tipo de transformação distinta daquelas ocorridas com os animais mortos por outros animais. Quando uma anta morre vítima de uma onça, por exemplo, transforma-se em outro animal de pequeno porte, cuja forma é uma mescla do corpo da anta e do corpo da onça. A paca morta pela onça transforma-se em uma paca preta maior, com um 'bigode' semelhante ao da onça. Essas transformações podem vingar-se de seus agressores e, quando os encontram, querem "pagar" sua morte.

Os animais mortos por outros animais adquirem certas características de seus predadores e, somente assim, adquirem a possibilidade de "se vingarem". A paca morta por uma onça passa a ter garras afiadas, podendo, deste modo, enfrentar seu predador. A transformação da anta possui dentes fortes e afiados, como a onça que a matou. O queixada transforma-se em um ser com a pele pintada e a força da onça. Quando o gavião mata um rato, dá origem a uma transformação que tem o corpo de um rato, com as garras e o bico do gavião, invertendo, assim, neste plano, a cadeia predatória, pois, agora, com suas garras e o bico, o rato transformado poderá enfrentar o gavião. A preguiça, por ser um animal "pesado", com muito sangue, quando é vítima do homem ou de algum animal, não engendra transformações, porém aquele que comer sua carne ficará louco, morrerá afogado ou poderá cair de uma árvore muito alta. Os peixes vítimas da piranha transformam-se em peixes com dentes afiados e adquirem a força de sua mordida. As piabas mortas pelos tucunarés

transformam-se em piabas grandes, com uma boca enorme, podendo, por isso, devorá-los.

As transformações são o resultado da fusão de traços da presa e do predador, invertendo, assim, as posições: aquele que foi predador, torna-se presa.

Os animais que não morrem como vítimas de agressão, dos homens e dos demais animais, apresentam transformações distintas. De um lado, estão os animais de estimação que se transformam em *kaoaiboge* e *toipe* tendo o mesmo destino dos *ibiisi;* de outro lado, estão os animais da floresta, que ao perecerem de morte natural, têm outro tipo de transformação.

Os animais de estimação mais comuns são aves(papagaio, arara, tucano, pássaros), cachorros, coatis, cotias, capivaras, tracajás e macacos. O cuidado que as pessoas despendem no tratamento desses animais, e a atenção a eles dispensada, são testemunhos da importância que têm para os Pirahã e do lugar que ocupam no seu universo de sociabilidade. São alimentados com porções generosas de farinha, do pescado e da caça. Os indivíduos passam grande parte do dia divertindo-se com os animais, pintando-os de urucum, confeccionando colares para adorná-los. Recebem nomes de *abaisi,* da mesma forma que os *ibiisi:* através dos xamãs são nomeados e, de posse de seu nome, podem sofrer transformações *kaoaiboge* e *toipe,* as quais comparecem com freqüência aos rituais de xamanismo. Esses animais estão excluídos da esfera do consumo, uma vez que são "*Hiaitsiihi igiabisai*"("parecidos com Pirahã")[250]. No entanto, se porventura vierem a sofrer maus tratos por parte de uma pessoa, o *toipe* do animal "sabe se vingar".

Uma situação similar foi narrada por Hiabi. Contou que a morte de Kageugeu foi a vingança de um cachorro maltratado pelo rapaz. Quando

[250]A interpretação de Erikson(1987) para o lugar dos animais de estimação, nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul, pode ser estendida aos Pirahã: com os animais da floresta criam-se relações de aliança, com os de estimacão se estabelece uma relação de consangüinidade, tornando-se, também, esta "domesticação"uma forma de reduzir o antagonismo entre os homens e os animais(Cf. *Id.*: 117,121). Assim, a "domesticação e a caça são aspectos complementares de um fenômeno único: a assimilação dos animais pela sociedade humana"(*id.*:117). No caso Pirahã, observa-se que, com os animais de estimação, constroem-se relações baseadas na consangüinidade e na aliança: por um lado, os animais são nomeados, têm o mesmo destino *pós-mortem* dos homens, são tratados como filhos; de outro, são percebidos como os demais animais, podendo, assim, enfrentar os homens e provocar-lhes malefícios, caso sejam agredidos(não pela atividade de caça, mas pelos maus tratos domésticos, aquilo que nega a consangüinidade, projetando-os numa relação de aliança).

Kageugeu comia um peixe, o cachorro avançou em sua mão, derrubando o peixe no chão, e devorando-o imediatamente. Kageugeu o agrediu com um terçado, causando-lhe um grave ferimento na cabeça, o que fez com que perdesse muito sangue. Naquele momento, através do sangue, o *toipe* do animal liberou-se do corpo, dando início a suas transformações. Passados alguns dias, Kageugeu começou a sentir-se mal, com fortes dores na barriga, vindo a falecer. A morte foi, então, atribuída ao *toipe* do cachorro que se aproveitou do sono de Kageugeu e urinou em sua boca, provocando a doença que seria fatal.

Na concepção Pirahã, os animais, depois de "domesticados", perdem sua "cultura tradicional", passam a não entender o que os outros animais "falam", e somente se comunicam na língua Pirahã. Vemos, assim, que os animais de estimação são incorporados ao universo da sociabilidade Pirahã: são enterrados depois de mortos, nos barrancos, enrolados em panos e pintados com urucum, ficando sujeitos ao mesmo ritual ao qual são submetidos os *ibiisi*.

Existem, ainda, dentro da classe dos animais que não são mortos por agressões, os animais da floresta que morrem por velhice. Estes animais, depois de mortos transformam-se em outros animais. Assim, a anta e a paca, por exemplo, transformam-se em caititu, cotia ou veado, e estes transformam-se em macacos que, por sua vez, transformam-se em peixes; os peixes quando morrem transformam-se, sempre, em peixe. Tais transformações criam uma vinculação entre os animais: um peixe pode ter sido um outro peixe que, por sua vez, pode ter sido um macaco, que terá sido um veado, que foi uma anta. Neste sentido, qualquer um destes animais pode se apresentar naquele momento, para os Pirahã, enquanto um processo de transformação. No limite dessa concepção, um peixe que comem pode ser o resultado final da transformação de uma anta. O processo tem uma direção e um sentido: o da perda contínua do sangue, a transformação gradativa dos animais "pesados" e lentos nos "leves" e rápidos. A "morte natural" encaminha todos os animais na direção dos peixes - alimento "bom de comer", com pouco sangue, que não oferece perigo a quem o consome.

De um lado, estão os animais mortos pelos Pirahã que, devido a este fato, terão acesso às transformações *kaoaiboge* e *toipe,* tornando-se aptos, por isso, a agredir aquele que lhes produziu danos. De outro lado, estão os animais mortos pelos outros animais; estes sofrem transformações em que presa e

predador se fundem, isto é, a presa se converte em predador. Na classe dos não-agredidos, estão os animais da floresta que "morrem de morte natural" e os animais de estimação. Neste último caso, há um ponto de ambigüidade: eles têm o mesmo destino que o *ibiisi*, ganham nomes de *abaisi* e prosseguem, depois de mortos, nas suas transformações *kaoaiboge* e *toipe*, mas podem, também, como os animais mortos pelos Pirahã, se vingarem por algo que sofreram. Aqueles animais que morrem "naturalmente" transformam-se em outros animais, num processo contínuo, pela perda de sangue, até se tornarem peixes. O que esta elaboração sobre a 'escatologia animal' parece enfatizar é que, para qualquer ação, tem-se uma reação, e que agir no mundo implica correr os riscos dessas ações e reações.

Com o objetivo de apresentar, com mais detalhe, o universo das representações sobre os animais, no que envolve suas relações com os *ibiisi*, vejamos o boto e a onça.

O boto e a onça se distinguem por um mesmo traço: ambos são vítimas dos Pirahã, porém são excluídos do consumo [251]. Como foi visto, este sistema, em que as relações são estruturadas em termos de ação e reação, reversibilidade dos papéis de agressor e vítima, implica que, se a agressão não puder ser evitada, deve ser justificada como necessária, ditada por uma 'razão prática'. As pessoas não agridem despreocupadamente o mundo vegetal e animal; a agressão parece ser uma ação praticada conscientemente, já que o agressor sabe dos riscos que correrá, uma vez que haja interação entre os domínios dos animais e dos homens. No que se refere ao boto e à onça, a agressão coloca-se como necessária, mas de outra perspectiva: é preciso fazer justiça, pois as onças e os botos são inimigos dos Pirahã. A onça está sempre à espreita dos Pirahã para devorá-los, para torná-los vítimas; o boto é um inimigo, por ser considerado uma transformação do homem branco depois de morto, portanto, estão querendo sempre matá-lo. Deste ponto de vista, o boto e a onça são os predadores por excelência dos Pirahã, situando-se, logo de saída, nessa posição. Sobre o boto, são feitas as seguintes formulações:

---

[251]Ocupam posição semelhante a onça e as cobras, entre os Pakaa Nova; por serem consideradas essencialmente predadoras(*wari*), não são devoradas(Cf. Vilaça, 1992:75). No caso Pirahã, o boto e a onça não são devorados porque são transformações finais dos homens, em um caso, dos brancos, e no outro, dos Pirahã, e, por isso, são, também, essencialmente "gente". Nesta qualidade de "gente" são, por assim dizer, essencialmente predadores.

- "Os botos comem todos os peixes; entram no Maici e espantam os peixes; trazem o sarampo e as doenças de branco porque os botos vêm do Madeira e andam longe, vão até Manaus e Manicoré."

São, portanto, competidores dos Pirahã e transmissores de doenças.

As representações sobre a onça ocupam maior espaço que a dos demais animais. Vejamos, agora, as seguintes declarações:

- "Não comemos onça porque são *Hiaitsiihi* mas as onças comem *Hiaitsiihi*".

Sob essa perspectiva, a onça seria um igual, logo, não pode ser comida. A declaração seguinte enfatiza que as onças comem os *Hiaitsiihi*, pondo em evidência uma outra perspectiva, a da onça que come os Pirahã, como se o animal os percebesse como diferentes de si mesmo. Assim, para os Pirahã, a onça é um igual, e para a onça, os Pirahã não são onças: são Pirahã, presas que podem ser devoradas. A onça é, também, o produto final das transformações Pirahã. Desta forma, aquelas que habitam seu patamar podem ser *Hiaitsiihi* transmutados. Do ponto de vista dos Pirahã, existem, de fato, dois tipos de onças: aquelas que são imortais e as outras que morrem.

- "A onça não é onça, bota só a cabeça de onça, uma pele de onça, usa uma 'roupa' de onça. 'Parece' onça... de um cesto faz a pele da onça... caça só bicho grande, anta, veado... come somente cru; esta onça não morre mais, anda longe pelos campos. Quando *Hiaitsiihi* vê uma onça atira nela, se morrer é onça, se não morrer não era onça, era *Hiaitsiihi* que virou onça... faz um grunhido: hum, hum, hum. Quando *Hiaitsiihi* anda no mato, sabe quando é onça ou quando é *Hiaitsiihi*-onça pelo barulho que faz...".

Após esta narrativa, o informante relatou o seguinte episódio:

"Esaitauge, meu pai, contou que, muito tempo atrás, todo dia uma criança desaparecia da aldeia, deixando só um rastro de sangue; eram caçadas por um bicho grande. No final de cinco dias, já havia cinco crianças mortas. Era uma onça que vivia rondando a aldeia e queria acabar com os *Hiaitsiihi*. Numa noite de xamanismo, Esaitauge encontrou o *abaisi Igagai*, que lhe disse que quem estava matando e comendo as crianças era um *Hiaitsiihi* que morrera e virara onça. *Igagai* ordenou que os homens preparassem uma emboscada para matar essa onça. Esaitauge prontamente se incumbiu de juntar uns homens e, todos

munidos de seus arcos e flechas, ficaram de tocaia à espera da onça; quando ela se aproximou, um dos homens disparou uma flecha que a atingiu na barriga; nesse momento ela virou gente, saiu da pele da onça. Não arrancou a flecha, continuou com ela presa à sua pele."

Concluiu o relato dizendo que:

- "*Hiaitsiihi* só come outro *Hiaitsiihi* quando está na pele da onça. Por isso, quando *Hiaitsiihi* vê uma onça atira, se for gente vai sair da pele da onça."

A diferença entre as onças verifica-se no momento em que um homem tenta matá-las, a flechada dissipa a dúvida: uma pode ser desmascarada quando atingida, revelando sua imagem de *Hiaitsiihi* ao retirar a pele de onça; enquanto a outra morre simplesmente. Ambas têm em comum o fato de comerem cru e poderem devorar os Pirahã.

Um outro informante ressaltou que:

- "A onça não sabe se vingar; são os *Hiaitsiihi* que se vingam quando ela mata alguém... Já matamos muitas onças e não aconteceu nada com os *Hiaitsiihi* que as mataram".

Conforme já vimos, muitos dos animais com os quais alguém se defronta, têm a capacidade de se vingar, quando agredidos. Suas transformações vingam-se dos agressores causando-lhes malefícios, sendo, às vezes, responsáveis pela morte de quem os agrediu. A onça "não sabe se vingar", ao ser morta pelos *Hiaitsiihi*. Desta perspectiva, os Pirahã a isolam enquanto uma figura que os preda, a despeito de ter ou não sofrido qualquer agressão por parte dos homens. Neste caso, a onça assume a posição do predador por excelência, pois é ela quem toma a iniciativa de matar os Pirahã, e são estes que se vingam das agressões provocadas pelas onças. Os Pirahã narram episódios em que os homens se organizam para efetuar uma vingança contra a onça. Quando o animal se aproxima da aldeia, as pessoas, percebendo sua presença, sentem-se ameaçadas, a ponto de prepararem uma emboscada para matá-lo.

Se a onça imortal pode ser reconhecida pelo som que produz, no grunhido - hum, hum, hum -, a outra produz um som decodificado como: "eu vou pegar comida" ou "eu cheguei agora". A percepção que os Pirahã fazem da onça enquanto um predador, aquele que se distingue de todos os outros seres do mundo e que vive para matá-los, é constatada em uma declaração que salienta

duas atitudes suas: uma, em relação aos brancos, e outra, em relação aos Pirahã.

- "A onça escuta muito bem quando tem alguém na mata: quando é o homem branco, ela corre de medo, quando é Pirahã, ela quer matar, não tem medo."

Uma outra forma de identificação entre os homens e as onças verifica-se através do uso de colares com dentes do animal e da pintura corporal com motivos da pele da onça. Quando as pessoas usam os dentes da onça em seus adornos, dizem que é para não morrerem. As onças... "pulam muito alto e, quando caem lá de cima, não se machucam". Ao portarem, especificamente, os dentes da onça em seus colares, querem, de certa forma, ficar "parecidas" com a onça, adquirir sua característica de livrar-se de perigos e de não se machucar. A mesma intenção se manifesta quando se pintam com motivos da onça. Dizem:

- "*Hiaitsiihi* quando pinta a pele fica igual à onça, parece que vai caçar bicho grande".

A onça agride, também, os mortos. Alguns dias após um enterramento, os Pirahã comentam que a onça devorou o cadáver. A partir de qualquer suspeita, fazem expedições ao túmulo para verificar se houve, ou não, a violação da sepultura.

A onça come os Pirahã(vivos ou mortos, crus ou podres), mas os Pirahã não comem a onça; matam-na, apenas por vingança de uma predação sofrida. Esta distinção entre matar e comer parece ser crucial na construção da declaração: "Os Hiaitsiihi não comem a onça, mas a onça os come".

A onça e o boto têm uma mesma condição: são transformações de mortos, seja dos Pirahã, seja dos brancos. As onças competem com os Pirahã pelos animais da floresta, e os botos, pelos da água; ambos atentam intencionalmente contra a vida dos homens[252]. Os Pirahã fazem o possível para inverter a posição de presa que ocupam em relação aos dois animais. Por esse motivo, tratam de predá-los. No caso da onça, preparam emboscadas iguais àquelas usadas nas guerras contras os inimigos. Em relação ao boto, esperam a estação seca, quando as águas estão baixas, para encalhá-lo em algum banco de areia,

[252]Uma visão semelhante sobre o boto é formulada pelos Achuar(Cf. Descola, 1986:124)

de forma a poder sacrificá-lo, como numa vingança. Nesta situação, os Pirahã se colocam no lugar do vingador, daquele que vai revidar uma agressão sofrida. Por isso, após terem se vingado, depois de assassinarem um boto ou uma onça, o ato não resulta em nova retaliação; as transformações destes animais não atentam mais contra a vida dos homens.

Os resíduos da vítima no agressor

A carne em estado cru apresenta perigos para a ingestão, não somente pelo fato de estar crua, mas porque, neste estado, exala o 'cheiro' característico de sua espécie, podendo causar danos àquele que a consumir. O fogo neutraliza ou mesmo retira o 'cheiro' dos animais. O perigo de 'comer o cheiro'[253] dos animais se relaciona ao fato de ser um indicador da presença do animal dentro do corpo humano, como se, a partir desse cheiro, o que foi ingerido se misturasse ao corpo, produzindo-lhe determinados efeitos.

O fogo não é somente o transformador do cru no cozido, mas o que transforma o 'cheiro' do animal, que afasta a essência do animal no momento em que é consumido. Assim, afasta, também, a lembrança do animal vivo, existente na floresta ou na água. O animal cozido ou assado 'não se parece' mais com aquele que foi abatido, não tem mais o seu 'cheiro'.

O cheiro, *hoe'oe*, pode ser *niueta*(ruim) ou *ma'a'ai*(bom). Os 'cheiros' de animais são designados *esepebe'ue*("cheiro de animal"). Devem ser evitados, e isto explica, também, o fato de os Pirahã se lavarem sempre muito bem, toda vez que tocam em um animal, esteja ele cru ou cozido, de forma a retirar o 'cheiro' do animal, das mãos e da boca. Por outro lado, este mesmo 'cheiro' produzido pelos animais pode ter um uso específico. O *euebihiai*, o matador/caçador, para atrair animais de uma determinada espécie passava no corpo o 'cheiro' daquela espécie, com a intenção de neutralizar o 'cheiro' do *ibiisi*. Assim, os animais o perceberiam enquanto animal de sua espécie. As pessoas dizem que, até hoje, alguém que queira caçar anta ou caititu deve passar o 'cheiro' destes animais no corpo. Uma das maiores dificuldades de uma caçada decorre do fato de os animais perceberem o 'cheiro' das pessoas e fugirem, "dizendo": "ah! este cheiro é de Pirahã, eles estão por perto".

Deste modo, a ingestão do 'cheiro', através do consumo da carne dos animais, deve ser evitada, pois impregna o *ibiisi*, produzindo "fraqueza" e levando-o à morte. Se, como já vimos, certos animais têm a capacidade de se vingar dos Pirahã após serem mortos, com a concepção do 'cheiro', todos aqueles animais efetivamente ingeridos pelos Pirahã podem lhes causar

---

[253] A idéia de ingestão do 'cheiro' dos animais, de uma substância não sólida, talvez se explique pelo fato de que na língua Pirahã *kohoaiipe* significa 'respirar pela boca', fumar e comer.

malefícios, perpetrando uma 'vingança' através de seu odor. Há uma gradação, em termos da potência dos 'cheiros' dos animais. Assim, o tamanduá, o queixada, a anta e a piranha são animais que possuem 'cheiro' forte, tornando-se, portanto, bastante perigosos, tanto que as crianças de colo não devem sentir o odor de sua carne, pois isso poderia lhes causar malefícios.

A presença ou ausência do fogo determinam alguns dos estados que a carne pode apresentar: *kobase*(moqueado), *huai'i*(assado), *aboai*(cozido), *aasi*(cru), *ebeobihi*(podre). Temos, de um lado, o cru e o podre, e de outro, o moqueado, o cozido e o assado. Por sua vez, estes estados servem para classificar os consumidores. Assim, os animais podem comer podre e cru, enquanto os *ibiisi* ingerem somente a carne nos estados resultantes da ação do fogo. Na língua Pirahã, a palavra *aasi*, que traduzo por cru, possui um significado mais abrangente - o de 'novo' - que é empregado em outros contextos que não o dos alimentos. Um arco, um cesto, uma roupa ou uma paca podem estar *aasi*. Nesta acepção, o termo 'novo' parece querer enfatizar o caráter transitório de tal estado. No caso dos alimentos, se houver uma mediação pelo fogo, deixam de ser 'novos', assumindo outro estado, no qual podem ser ingeridos pelos *ibiisi*. Os alimentos, não sendo mediados pelo fogo, deixam, também, de ser 'novos', passando ao estado de podre, constituindo-se na comida própria de determinados animais. A ação do fogo sobre a carne dos animais tem um duplo caráter. Em primeiro lugar, atua no sentido de evitar que seja ingerido o sangue do animal e, em segundo, atua de forma a retirar-lhe o 'cheiro', aquilo que lhe confere o caráter de 'novo', transformando-o, por assim dizer, em algo 'velho', longe da representação ideal do animal.

Na concepção Pirahã, quando alguma coisa é considerada 'nova'(*aasi*) eles querem dizer que aquele estado é o que a representa enquanto legítimo ocupante da respectiva classe. Um arco novo é um arco exemplar, o representante ideal deste objeto. A um cesto velho, podem ser atribuídas as palavras podre ou estragado, querendo enfatizar que aquele objeto não é a representação ideal do que seria um cesto. O 'novo'(*aasi*) indica o estado transitório da matéria: a carne deve ser 'envelhecida' para ser consumida, como se fosse possível dizer que o fogo a tornaria 'podre', mais rapidamente. Neste sentido, podem ocorrer algumas inversões nas representações do cru, do cozido e do podre em relação ao lugar que ocupam, numa chave que opõe natureza/cultura. O podre estaria, ao mesmo tempo, na natureza, pois seria o

processo natural sem a interferência do fogo, e na cultura, pela associação do novo ao cru e do velho ao podre; portanto, o cozido ou o assado são formas de tornar os alimentos 'podres', desvinculando-os de sua forma original, da figura do animal, do estado de cru e de 'novo' [254].

A ingestão do 'cheiro' de certos animais, além de provocar danos físicos, produz outros efeitos. Quando a mulher 'ingere' o 'cheiro' de determinados animais, passa a ter desejos incestuosos. Outros 'cheiros', ao serem 'ingeridos', podem produzir um estado de loucura, *kobabi*, provocando visões e alucinações. De igual forma, quando se está doente, é preferível consumir o alimento assado e não, cozido, pois o assado afasta ainda mais o 'cheiro' do animal que é ingerido, do mesmo modo que é preferível comer a carne de certas aves, por serem "leves" e conterem pouco sangue.

Estas associações entre o que se come e os efeitos apresentados no corpo, quer através da 'ingestão' do 'cheiro' ou do sangue dos animais, tratam da relação estabelecida entre os homens e os animais. Os riscos podem estar não somente no ato da predação, mas na ingestão dos animais que, então, podem produzir efeitos sobre o corpo dos *ibiisi*, ou seja, fazer-lhes algum mal. Neste sentido, entende-se que os Pirahã desenvolvam um sistema de experimentação individual de prescrições alimentares. Se, para Kohoibiihi a carne do peixe *poai*(piranha-de-lago) não faz bem, o mesmo não ocorre para Kaogiai, que pode comê-la. Iabuhua não deve comer carne de macaco-cuatá, enquanto sua irmã Pahiu come desta carne sem qualquer problema. Na realidade, cada animal produz seus efeitos em um indivíduo particular e, a partir da própria experiência em comer da carne de determinados animais, cada um irá compor, também de forma individualizada, seu quadro de prescrições alimentares, vinculando, assim, de outro modo, os Pirahã e os animais [255].

---

[254]Neste caso, o podre é concebido enquanto uma transformação cultural do cru, afastando-se, portanto, da formulação geral proposta por Lévi-Strauss, que o coloca como "transformação natural do cru"(Cf. Lévi-Strauss, 1970: 416, 428). Ao invés de um triângulo, temos um gradiente que vai do estado cru ------>cozido, assado ou defumado --------> 'podre'.

[255]Cada indivíduo vai construindo, ao longo da vida, o conjunto formado por espécies animais que pode ou não comer. O critério utilizado é o sentir-se mal ou não, depois da ingestão da carne. Desta forma, uma pessoa pode evitar comer determinado animal por dois motivos: a) quando passa mal depois de sua ingestão; b) quando a transformação do animal morto comparece ao ritual, ameaçando causar malefícios àquele que o comeu. A prescrição alimentar entre os Pirahã não está associada, como entre os grupos Jê, por exemplo, à conformação de grupos sociais que partilham a mesma substância(Cf. Da Matta, 1976:92, 94; Melatti, 1976:142-43). Aliás, entre os Pirahã, embora exista, como entre os Apinayé, um lugar importante para as substâncias(sangue e

Uma outra forma de relação entre os animais e os *ibiisi* se dá através do estado de *euepai*(panema). Um homem, no estado de *euepai*, não consegue pescar ou caçar, pois os animais passam a "saber" de suas intenções, e mesmo de sua presença, afastando-se automaticamente. Por conseguinte, é um estado que impede o contato entre os *ibiisi* e os animais. Por outro lado, é um estado que liga presa e predador, possibilitando que a presa seja informada sobre os riscos da predação.

---

sêmen) nas representações sobre o mundo, a ideologia fisiológica não vai se construir sobre o plano das relações sociais, definindo grupos. O corpo e suas substâncias vão engendrar os domínios da sobrenatureza e da natureza e se constituir no idioma privilegiado das relações entre os seres que ocupam estes espaços e os homens. As restrições alimentares Pirahã lembram as dos Yanomami, no aspecto em que envolvem certos grupos de espécies proibidas para determinadas pessoas e no que se refere à intromissão do fator tempo no arranjo do conjunto. No caso Yanomami, há uma relação direta entre classes de idade e restrições alimentares: os conjuntos variam no tempo de vida do indivíduo(Cf. Taylor, 1974:70-71; Ramos, 1990:185-87). O mesmo se passa com os Pirahã, porém, de uma perspectiva individual: cada pessoa produz seu conjunto que, também, varia no tempo. Alguns animais são para todos drasticamente proibidos(onça, boto) e outros desaconselhados(preguiça e determinadas aves), pois podem produzir o estado *kobabi*(loucura).

O xamanismo e as transformações das presas

Neste momento, irei enfocar o discurso ritual produzido durante as sessões de xamanismo, embora meu interesse não seja o de descrever o ritual, e sim destacar o discurso que nele se articula sobre a relação entre os homens e animais.

O xamanismo ocorre na época da seca, sobretudo quando os Pirahã ocupam as praias que despontam ao longo dos rios Maici e Marmelos. É realizado durante a noite, quando um dos xamãs entra na mata e "troca de lugar" com os mortos, isto é, com suas transformações, e/ou com os *abaisi*, e/ou com as transformações de animais mortos pelos Pirahã. O ritual constitui-se, assim, numa situação privilegiada em que os Pirahã fazem contato com os distintos seres do Cosmos. O resultado deste encontro engendra uma série de acontecimentos, que estruturam um discurso singular referido àquele ritual particular; discurso este que narra toda a história do episódio [256].

Optei por apresentar aqui um discurso ritual por inteiro para em seguida, fazer algumas interpretações, através de associações com trechos de outros discursos rituais, de maneira a obter o conjunto dos temas abordados. Examinemos o discurso articulado pelo xamã Hiohoa e pela platéia que assistiu ao ritual, numa noite de verão, na praia do rio Maici, no ano de 1991.

O xamã Hiohoa entrou na mata. Após um certo tempo, chegou um *kaoaiboge*. Pôs-se a cantar. Andou em direção à praia, parou perto da água e, disse:

- A preguiça *abaisi* quase pegou o meu pênis, transformou-se em um *kaoaiboge* mulher, e ela quer mexer no meu pênis. Ela tem a unha muito grande. O meu 'avião'(*iai*) quase caiu lá de cima, quando estava vindo para cá.

---

[256] O xamanismo entre os Pirahã não se inscreve como rito de cura e as práticas terapêuticas estão completamente ausentes de seu contexto. Contudo, o xamanismo Pirahã apresenta as mesmas características do que ocorre entre os grupos Tupi: o xamã é o mediador entre os homens e os deuses(ou heróis), entre os vivos e mortos (e acrescentaria entre os homens e os animais)(Cf. Laraia,1986:247). O que mais se aproxima do xamanismo Pirahã, embora com consideráveis diferenças, é a prática do xamanismo entre os Yanomami(Albert, 1985:311 e seguintes) e Achuar(Descola, 1982), que se caracteriza por ser um xamanismo de "guerra" e agressões simbólicas. Embora o xamã Pirahã não exerça o papel do "guerreiro", pois simplesmente troca de lugar com os seres do Cosmos, isto é, ele mesmo não atua, tornando-se, portanto, um personagem coadjuvante da sessão de xamanismo, as informações que possibilita são sempre da ordem dessas atividades agressivas: as relações entre aldeias, através do combate permanente entre os *kaoaiboge* e *toipe*; os atentados que os vivos podem sofrer por parte dos *abaisi* e dos animais.

Permaneceu parado na boca da mata e começou a cantar. Depois disse:

- Vou embora, vou tomar vinho do patauá e volto novamente. Eu estou parecendo um velho, estou muito cansado.

Nesse momento, sai da mata, e fica de pé, na areia da praia, observando o rio. De repente, segura o pênis com uma das mãos, inclina o corpo para trás, e sai correndo em direção às mulheres que, com medo, fogem em disparada para o outro lado da praia. Acorda as outras mulheres que estão dormindo. Ofegante, pára e diz a uma mulher da assistência que ela brinca muito, e que ele está muito cansado. Retorna, andando devagar até a mata, e fala:

- Eu vou para Porto Velho de 'avião'(*iai*). Eu vou para outro lugar, eu vou para Porto Velho. Entra na mata e volta cantando; pára, próximo do antropólogo e diz:

- Esse branco está com um revólver na mão; talvez ele atire em mim, poderá me matar com um tiro no olho.

Alguém da platéia diz:

- Este é Hoaipe; ele não tem revólver. O que segura em sua mão é um gravador. Não tenha medo, cante mais, cante.

O *kaoaiboge* retruca:

- Eu estou buchudo, tomei muito vinho do patauá e, assim, não sei se vou conseguir cantar.

A platéia insiste:

- Cante, cante!

O *kaoaiboge* diz:

- Eu estou com a boca cansada, não vou conseguir cantar. Não faz fogo grande! Eu tenho medo. Eu vou deixar os brancos *abaisi* em Manaus de avião, e rápido estarei de volta.

Entra na mata e se demora por alguns minutos, em silêncio. Volta, aproxima-se da praia e diz:

- Queria deixar os brancos em Manaus, mas não consegui; meu 'avião' parece que se estragou. Vou esperar outro *kaoaiboge* para poder levá-los.

Canta, sendo interrompido por um homem que, da platéia, pergunta:

- Qual é seu nome?

O *kaoaiboge* responde:

- Meu nome é *Ahoetahua*. Eu moro longe. Primeiro fui longe, em outra aldeia, mas estava vazia, só tinha os cachorros. Enquanto eu andava, o meu pênis fazia barulho; os cachorros quase o arrancaram; com medo, entrei no patamar subterrâneo. Corri muito, estou com muito calor, está muito quente. Eu ando muito longe, às vezes vou até a ponte e brinco com outras mulheres. Eu gosto de brincar com outras mulheres.

Entoa uma canção e, de repente, fala:

- Eu estou com medo desse branco que está aí, sentado perto de vocês. Ele tem um cheiro muito forte, perfumado; sua roupa cheira muito, ele deve tirar a roupa. Eu não vou me demorar, eu vou andar de novo e já volto. Eu estou cansado. Eu vou embora para outro rio, para outra água.

Entra na mata e começa a cantar. Depois de alguns instantes de silêncio, um outro *kaoaiboge* sai devagar da mata, cantando. Aproxima-se de um dos homens que fazem parte da assistência, e diz:

- Você está doente?

O homem responde que não.

O *kaoaiboge* diz:

- Eu vou trepar na árvore do patauá para pegar os frutos, não sei se vou cair.

A platéia aconselha:

- Cuidado, não vá cair da árvore.

Entra na mata e de lá diz:

- *Mehehui'ai* vem também aqui. Eu vou embora e ele vai chegar.

Depois de alguns minutos, chega um *kaoaiboge* que, entoando uma canção, anda na direção do rio. Pára e diz:

- *Mehehui'ai* chegou. Eu vim de longe, andei muito para chegar aqui e agora estou com calor. Eu errei a letra da música que estava cantando, cantei muito errado. Bebi muito vinho de uma fruta que parece laranja, não presta; por isso, estou errando a letra da música. Eu passei por um campo, fui de 'avião' e agora estou de volta. Eu trouxe muito *sipiohoaio* para os outros *kaoaiboge* que pediram. Eu fiz festa lá no campo, estou cansado e por isso está difícil de cantar, cantei muito. Eu vou embora, e demorarei para voltar por aqui. Eu não vou cantar, estou errando muito. Eu vou mexer com outras mulheres; por isso, eu vou embora.

Nesse momento, faz estalos com a boca, simulando uma brincadeira com as mulheres, dizendo, em seguida:

- Eu mexi com uma mulher velha e a vagina dela não era boa, não. Eu cheguei agora, mas só volto na água cheia, quando a castanha cair. Eu vou embora, eu vou embora.

Entra na mata. Escuta-se o barulho de pés batendo no chão, como se fosse alguém chegando. Era um *abaisi*. Andava pela praia com o pescoço virado para trás e, por isso, não enxergava onde pisava. Chutava tudo à sua frente. Da platéia, alguém falou:

- É *Igagai*, *Igagai* chegou.

Juntou-se à roda de dança, deu quatro voltas e dirigiu-se para a mata.

Da mata, escuta-se um barulho de sopro forte, de alguém que chega ofegante. Entra na aldeia correndo, segurando o pênis com a mão. Alguém da platéia diz:

- É *Mehehui'ai*.

Este corria atrás das mulheres que, por sua vez, tentavam fugir da sua perseguição. Todos divertiam-se muito com a perseguição de *Mehehui'ai* às mulheres.

O *kaoaiboge* pára e anuncia:

- Eu não vou cantar mais; hoje, somente os *ibiisi* vão cantar. Eu estou com muito calor.

Segura novamente seu pênis e sai, em disparada, atrás das mulheres. Pára e continua a correr mais uma vez. Depois, entrou na mata e não voltou mais. Da mata, surgiu um outro *kaoaiboge*, que se aproximou cantando. Parou diante de um jirau e disse:

- *Piuhuau*, outro *kaoaiboge*, morreu. Foi o *toipe* que o matou e depois comeu da sua carne. *Piuhuau* estava fazendo vinho do patauá quando o *toipe* chegou e deu um golpe certeiro na sua cabeça. Eu estou cansado; vim andando por terra porque meu 'avião' quebrou, está quebrado.

Entrou na mata e foi embora. Depois de um tempo, sai da mata outro *kaoaiboge*, e afirma:

- Eu sou *Hiabi*, *Hiabi* chegou. Meu pênis estava falando: "vau, vau, vau"(o barulho que seu pênis fazia enquanto andava). Eu já vou embora. Cuidado, não vão comer cru. *Topoe*, *toipe*, estava perto daqui, eu estou com medo e vou embora. Acho que ele vai chegar aqui. Eu o vi pegar um arco; eu tenho medo de *Topoe*. Eu moro em cima da pedra, no outro patamar. Agora eu vou embora.

Entrou na mata e desapareceu. De lá saiu um ser que, gritando, correu até a praia, parou e contou:

- Não sou *toipe*, nem *kaoaiboge*, sou *Kahaiakage*. Eu cheguei agora.

Cantou uma das canções de guerra(*apai*), que dizia que havia caçado um mutum e, das suas penas, fizera as flechas. Depois disse:

- Eu sou brabo, por que foram me matar? Eu sou corajoso e posso matar também.

Um homem da platéia o provocava, batendo os pés no chão com força. Apresentou-se:

- Eu também sou forte e, batendo meus pés no chão, consigo expulsar os peixes que estão na beira; eles pensam que o estrondo dos meus pés é igual ao do trovão.

Kahaiakage entrou na mata e foi embora. Nesse momento, o xamã saiu da mata e juntou-se à roda dos dançarinos. Disse que deveriam esperar até que as plêiades aparecessem no céu, para que surgissem novos *kaoaiboge* e *toipe*. Continuaram dançando e cantando, e quando a constelação despontou no céu, o xamã retornou à mata; de lá,

escutaram-se gritos. Era *Topoe* chegando, um *toipe*. Caminhou em direção à praia e parou. Cantou durante um tempo, e depois, começou a fazer um som com os lábios. Alguém da platéia comentou:

- *Topoe* está imitando o som do pássaro *huapai;* quer atraí-lo para flechá-lo.

Topoe foi-se embora, e em seguida, chegou o *kaoaiboge Hiohoa,* que disse:

- *Aitoe* deixou cair a sandália dele na terra, perdeu a sandália, perdeu a sandália que caiu na terra. Eu estava cantando com *Agipai abaisi* no campo, longe. Eu estou com medo do fogo. Vou embora. Vou embora.

Entrou na mata. Chegou um *abaisi* que tem uma perna mais curta que a outra e, que, por isso, anda mancando. Seu nome é *Aabahiu*. Deu uma volta pela aldeia, parou e perguntou:

- Qual o nome desse branco que está aí junto de vocês?

Da platéia alguém disse:

- Hoaipe.

O *abaisi* perguntou:

- O que ele comeu hoje?

Alguém da platéia respondeu:

- Ele comeu tucunaré.

O *abaisi* retrucou:

- Muito ou pouco?

Alguém respondeu:

- Pouco, pouco tucunaré.

O *abaisi* ponderou

- Cuidado com o tucunaré *abaisi*. Não vão comer muito tucunaré.

O *abaisi* entrou na mata e foi embora. Chegou um *kaoaiboge,* que disse:

- Está quase amanhecendo e já vou embora.

Foi-se embora. Veio o *abaisi Apapaiuepe,* que gosta de correr atrás das pessoas para arrancar seu couro cabeludo. Correu atrás das pessoas, fazendo o maior alvoroço na aldeia, até amanhecer o dia. Depois, entrou na mata e, de lá, saiu o xamã, *Hiohoa*. Estava cansado. Deitou-se em sua esteira, na beira da praia, e dormiu.

A primeira fala deste ritual descreve a relação entre uma preguiça *kaoaiboge* e uma determinada transformação do *ibiisi* que se apresentava naquele ritual[257]:

[257] O que está em itálico são as sentenças do ritual que foi apresentado acima.

"- A preguiça kaoaiboge quase pegou o meu pênis; transformou-se em um kaoaiboge mulher, e ela quer mexer com meu pênis. Ela tem a unha muito grande."

Esta preguiça transformada, que agora volta a atacar, recupera uma série de concepções sobre o Cosmos. O animal havia sido abatido quando um Pirahã abrira uma roça; estava presa a uma árvore e não resistiu à queda. Da perspectiva Pirahã, embora não houvesse a intenção primeira de provocar a morte da preguiça, mas sim de derrubar a árvore onde ela se prendia, esta ação transformou a preguiça em vítima. Assim, a preguiça retorna, agora transformada em um *kaoaiboge* mulher que quer arrancar o pênis de um homem *kaoaiboge*. Passa, então, a interagir com o homem. O ato da preguiça é ambíguo; pode, ao mesmo tempo, significar uma relação sexual e/ou um ato de violência a ser realizado pelo *kaoaiboge* feminino da preguiça. Como vimos anteriormente, a relação sexual pode ser pensada como um ato 'predatório', em que o homem torna-se vítima do desejo, do impulso da mulher.

Pode-se reconhecer a ocorrência desta mesma cena em outros momentos rituais, em que determinadas ações desencadeiam semelhantes reações. Deu-se, assim, no caso narrado sobre uma taquara que foi arrancada para servir de ponta de flecha e para a fabricação de colares. Passados alguns dias, a taquara transformada compareceu ao ritual:

"- Algum Pirahã me arrancou e me cortou. Eu vim atrás dele, agora. Disse para não mexer comigo; não fazer flecha, não fazer colar. Eu vou furar aquele que me cortou.

- Quem me trouxe, quem me arrancou?"

Os Pirahã identificavam a transformação da taquara a um ser de cabelo preto e comprido, e que poderia furar alguém com suas 'mãos' afiadas como uma ponta de flecha.

O mesmo se passou em outra sessão ritual, quando um tracajá e uma anta compareceram transformados, querendo vingar-se daqueles que haviam iniciado uma ação contra eles. Vejamos:

- " Eu sou aquele tracajá que Hiabi matou e comeu; virei *kaoaiboge:* sou baixo e ando sobre dois pés. Cuidado comigo porque sou forte, sei brigar. A anta vem atrás de mim, vocês a mataram também. Agora ela é *kaoaiboge*."

Chegou a anta *kaoaiboge* e disse:

- "Meu nome é *Aiaitaube*. Este é o meu nome. Chega de me comer, eu sou corajoso, eu quero brigar. Aquele que me matar, vai defecar igual a mim e, por isso, vai morrer. Agora, eu vou dormir."

A temática básica desses discursos, tanto o da taquara quanto os do tracajá e da anta, se traduz na vingança e na queixa contra uma agressão sofrida por parte dos homens. Os discursos parecem querer fazer com que as pessoas tomem consciência de seus atos no mundo, e lembrá-las de que tudo o que fazem tem conseqüências [258].

Em um outro ritual, uma galinha se apresenta, queixando-se. Reclama:

- " Quem me matou? Eu não quero que matem as outras galinhas, eu vou ficar brava. Não mexe mais comigo, não!"

A galinha transformou-se em um *kaoaiboge* branco e em dois *toipe* de nomes *Paepo* e *Miisai*. Estes *toipe* estavam muito brabos com aquele que a matou.

Os Pirahã têm um temor especial de matar animais de estimação, pois, além das transformações que possam ocorrer devido à sua morte, podem liberar os *toipe* que são particularmente agressivos. Os informantes ficam muito impressionados com o hábito dos brancos de criar galinhas ou bois, com a intenção de matá-los; chegam mesmo a fazer contas sobre quantos exemplares da criação poderão ser mortos por dia e sobre suas respectivas transformações em *toipe* e *kaoaiboge*. Segundo as descrições Pirahã, as transformações dos bois são particularmente perigosas, pois são grandes e brigam com as mãos; segundo dizem, são responsáveis pela quase totalidade das mortes dos brancos.

Retomando o discurso ritual acima, vejamos a seguinte seqüência:

---

[258]É interessante salientar que o papel do xamã não é o de propriamente entrar em contato com os animais e vegetais com o objetivo de "controlar as espécies", como entre os Desana(Cf. Reichel-Dolmatoff,1968) ou Maku(Cf. Silverwood-Cope. 1980:217), por exemplo, ou como o xamã Tapirapé que, através do sonho copula com os queixadas para aumentar seu bando(Cf. Wagley, 1988:189), nem mesmo o de ter uma identificação com o animal, como ocorre entre os Pakaa Nova(Vilaça, 1992:80-81). O xamã Pirahã "troca de lugar" com as transformações do animal, deixando que estas participem do ritual, visando alertar sobre os riscos que estão correndo e dos males que as transformações dos animais poderão causar aos homens. O que há de comum entre os diversos papéis desempenhados pelos xamãs(Tapirapé, Pirahã, Desana etc.) é a sua função mediadora, seja entre a sociedade e o mundo sobrenatural, seja entre os homens e os animais.

"- O meu 'avião'(iai) quase caiu lá de cima, quando estava vindo para cá.

Permaneceu parado na boca da mata e começou a cantar. Depois disse:

- Vou embora, vou tomar vinho do patauá e volto novamente. Eu estou parecendo um velho, estou muito cansado.

Nesse momento, sai da mata e fica de pé, na areia da praia, observando o rio. De repente, segura o pênis com uma das mãos, inclina o corpo para trás, e sai correndo em direção às mulheres que, com medo, fogem em disparada para o outro lado da praia. Acorda as outras mulheres que estão dormindo. Ofegante, pára e diz à uma mulher da assistência, que ela brinca muito, e que ele está muito cansado. Retorna, andando devagar até a mata e fala:

- Eu vou para Porto Velho de 'avião'(iai). Eu vou para outro lugar, eu vou para Porto Velho."

Em primeiro lugar, tem-se uma referência ao meio utilizado pelos *abaisi*, *kaoaiboge* e *toipe* para se locomoverem no espaço('avião', *iai)*. É interessante observar que este 'avião' apresenta defeitos: falha e quase cai, marcação de um acontecimento durante o ritual. Note-se que, em outro trecho do discurso ritual, o *kaoaiboge* erra a letra da música e diz à platéia que está errando muito. Em segundo lugar, observa-se que este trecho quer caracterizar o tipo de interação que pode ser estabelecida entre os seres que comparecem ao ritual e a platéia que o assiste. Neste caso, apresentou-se um ser que, segurando seu pênis, corre atrás das mulheres, numa alusão explícita ao desejo de manter relações sexuais. Observa-se aqui uma inversão: se, em geral, são as mulheres que 'seduzem' e que se mostram agressivas sexualmente, neste caso é um ser macho que aponta o pênis em sua direção, obrigando-as a fugir. Outra forma de interação do mesmo tipo apresenta-se, também, na situação em que o *abaisi Apapaiuepe* comparece ao ritual e quer arrancar o couro cabeludo do público presente. Sua forma de atuação amedronta a todos e os obriga a correr e se esconder. Em ambas as formas de interação, os seres fazem o papel de agressores, e a assistência, o de vítima potencial. A conotação sexual da interação entre o *kaoaiboge* e as mulheres da platéia se evidencia em outras encenações, quando o *kaoaiboge* simula fazer 'brincadeiras' com as mulheres:

"Nesse momento, faz estalos com a boca, simulando uma brincadeira com as mulheres, dizendo em seguida:

- Eu mexi com uma mulher velha e a vagina dela não era boa, não."

Nessa instância, torna explícito o caráter sexualizado da interação com a platéia feminina. Em outro momento, é este mesmo ser que se sente vítima em potencial de alguém da assistência, quando diz:

"- Esse branco está com um revólver na mão; talvez ele atire em mim, poderá me matar com um tiro no olho.

Alguém da platéia diz:

- Este é Hoaipe, ele não tem revolver; o que segura em sua mão é um gravador. Não tenha medo, cante mais, cante."

Uma interação que apresenta riscos, situação representada pela ameaça que o *kaoaiboge* sente pelo fato de um estrangeiro estar presente no ritual. Isto se explicita nesta fala:

"- Eu estou com medo desse branco que está aí, sentado perto de vocês. Ele tem um cheiro muito forte, perfumado; sua roupa cheira muito, ele deve tirar a roupa. Eu não vou me demorar, vou andar de novo e já volto. Eu estou cansado. Eu vou embora para outro rio, para outra água."

Como vimos, o cheiro é algo que amedronta os *kaoaiboge*: pode ser 'veneno'. Daí o cheiro dos brancos ser um odor qualificado como perigoso, pois é muito perfumado em virtude, segundo os Pirahã, de lavarem as roupas com bastante freqüência.

O mesmo *kaoaiboge* mostra-se ameaçado, novamente, ao chegar a uma aldeia habitada somente por cachorros; ele diz:

"- ... Primeiro fui longe, em outra aldeia, mas estava vazia, só tinha os cachorros. Enquanto eu andava, o meu pênis fazia barulho; os cachorros quase o arrancaram; com medo, entrei no patamar subterrâneo. Corri muito, estou com muito calor, está muito quente."

Neste contexto, experimentava a posição dos estrangeiros ao chegar a uma aldeia. Conta que os cachorros avançaram e quase arrancaram seu pênis. O 'barulho do pênis', quando ele andava, parece estar associado a dois fatos:

primeiro, ao fato de o pênis não estar amarrado e, segundo, ao fato de o pênis ser grande, a ponto de produzir aquele barulho.

Num certo momento do ritual apresentado, chega um *kaoaiboge* narrando um episódio em que outro *kaoaiboge* fora abatido por um *toipe*. Examinemos sua fala:

"- Piuhuau, outro kaoaiboge, morreu. Foi o toipe que o matou e depois comeu da sua carne. Piuhuau estava fazendo vinho do patauá quando o toipe chegou e deu um golpe certeiro na sua cabeça."

A agressão descrita durante o ritual passa-se na esfera de relações entre os *kaoaiboge* e os *toipe*. Existem, contudo, inúmeros exemplos de outros rituais em que os *toipe* encarnam a figura máxima do predador. Vejamos a fala proferida por um *toipe*, em ocasião ritual diversa:

- "Comi hoje um *kaoaiboge* criança moqueado. Cozinhei a cabeça e o fígado. O fígado estava muito bom. Eu gosto muito de comer fígado".

A maior parte dos discursos rituais trata da relação entre os *kaoaiboge* e *toipe*, seja entre os *ibiisi* e os animais que abateram, ou mesmo descrevendo a relação entre os Pirahã e os estrangeiros, quando as transformações dos inimigos comparecem, reclamando sua morte. As narrativas sobre os ataques dos *toipe* aos *kaoaiboge* e sobre o modo como estes últimos são devorados, tornam-se bastante freqüentes e ocupam grande parte das sessões rituais. Em outros ensejos, os *toipe* demonstram toda sua agressividade em relação aos *ibiisi*, pois destroem as casas, batem nos cachorros, ameaçam disparar flechas, apagam as fogueiras.

Examinemos, agora, mais um trecho do ritual transcrito acima.

"- Não sou toipe, nem kaoaiboge, sou Kahaiakage. Eu cheguei agora."

- Eu sou brabo, por que foram me matar? Eu sou corajoso e posso matar também.

Um homem da platéia o provocava batendo os pés no chão com força. Apresentou-se:

- Eu também sou forte e, batendo meus pés no chão, consigo expulsar os peixes que estão na beira; eles pensam que o estrondo dos meus pés é igual ao do trovão."

Kahaiakage é o termo pelo qual as pessoas chamam os Apurinã; de fato, era uma das transformações de um índio Apurinã, que apareceu naquele ritual; ele fora assassinado por um Pirahã, há 10 anos. Sua forma transformada compareceu aos rituais, reclamando da morte, querendo vingar-se dos Pirahã. Uma situação semelhante ocorreu em outro ritual, quando um ser designado *Paitsi*, Mundurucu, ali se apresentou. Os Mundurucu foram os inimigos mais temidos dos Pirahã, e existem muitos relatos de guerra envolvendo esse grupo. As transformações do *Paitsi* que comparecem ao ritual reclamam sua morte e querem que os Pirahã paguem por tudo que fizeram contra os Mundurucu. Certa vez, um *Paitsi* surgiu no ritual, portando um arco. Aproximando-se da platéia, batia violentamente o arco ao chão e, em seguida, nas casas. Parou diante de um Pirahã que estava de pé olhando a encenação, e agarrou-lhe a barriga, dizendo: "Eu quero comer gordura, quero matar". Todos os que estavam próximos saíram correndo, com medo deste *Paitsi,* enquanto ele perseguia os participantes, simulando uma vingança. À certa altura desistiu, mas antes parou, e deu uma forte pancada com o seu arco em um cachorro, que dormia perto do fogo.

Em resumo, as relações constituídas entre aqueles que participam do ritual se dão de várias formas. O aspecto mais importante do ritual parece ser o de pôr em relação os *ibiisi*, os *abaisi*, os *kaoaiboge*, os *toipe*, os inimigos, os animais e os vegetais, através da linguagem da predação. Os *abaisi* comparecem portando seus defeitos físicos: são os testemunhos da predação sobre um *ibiisi,* por parte dos animais e vegetais. Os *toipe* estão sempre querendo matar os *kaoaiboge;* refletem, em certa medida, a dualidade do ser *ibiisi* e o destino de se transformar, ao mesmo tempo, em vítima e agressor. Os animais e os vegetais se apresentam cobrando dos *ibiisi* a sua morte, exigindo que eles tomem consciência, não só do ato que cometeram, como das respectivas conseqüências, sob a forma de reação. Os inimigos que foram mortos pelos Pirahã retornam como possíveis agressores; seu discurso chama atenção para os atos que os *ibiisi* praticaram e para os riscos ao quais estão expostos. É desta perspectiva que o ritual engendra um discurso em que as posições não são fixas: a presa pode retornar como predador e o predador como presa.

CONCLUSÃO

Após tão longo percurso, é chegado o momento de concluir, retomando algumas das questões e temas abordados no decorrer deste trabalho.

A predação, como vimos, é um dos recursos simbólicos mais expressivos dentre os utilizados pelos Pirahã para pensar o mundo e colocar em relação os seres que o habitam. Seguindo seus efeitos, apostando na sua produtividade, procurei assinalar, em todos os momentos, como a predação põe o Cosmos em operação e de que forma possibilita a construção de uma cosmologia.

O momento inaugural do mundo Pirahã se dá a partir de um ato, de um atentado praticado pelo homem sobre a lua: uma flechada que levou o mundo à destruição. Mas algo restou: as mulheres que, por seu lamento, pela falta dos homens, permitiram que o mundo fosse recriado por *Igagai*. Recriação esta que instaurou a diferença no Cosmos, dando origem aos animais, aos *abaisi*, aos *kaoaiboge*, aos *toipe* e a outras terras. Agora, um Cosmos povoado por diferenças.

A quase totalidade das coisas e dos seres que se encontram no Cosmos é percebida como resultado de um processo de produção-predação. Assim, as nuvens são produtos da interferência dos *ibiisi* ao usarem o fogo; o vento, os raios, a lua, o sol, as estrelas, os animais e os vegetais foram e continuam sendo produzidos pelos seres *abaisi*, a partir da lógica do "experimento", um modo de fabricação que utiliza distintos materiais, a saber, areia, terra, vegetais, de onde são extraídas as tinturas, as madeiras, que, misturados, possibilitarão emergência da diferença. Diferença esta que produz um efeito em quem a percebe: aquilo que, num primeiro instante, causa "estranheza", num segundo, passa a significar. É o que ocorre com a percepção dos animais pelos Pirahã: seres criados por outrem, seres distorcidos, misturados, produtos da "experimentação", significativamente diferentes.

A cosmologia constitui-se a partir de determinados princípios que a estruturam. A noção de *igiabisai*, de "parecer", põe em relação todos os elementos presentes no Universo. Este princípio estruturante da cosmologia evidencia um modo singular de o pensamento representar o mundo, que parece ser inverso à lógica totêmica. *Igiabisai* estabelece a relação entre coisas, não

por oposição diferencial, mas por ligações baseadas em critérios de semelhança, de contigüidade.

Outro conceito estruturante desta cosmologia é o de "experimento". Com base nessa noção, podem ser atribuídos novos sentidos às coisas, gerando-se, assim, o que assinalamos como a construção de uma cosmologia aberta ao evento. O "experimento", o processo de produção pela experimentação, valoriza o acontecimento, ao mesmo tempo em que faz operar a cosmologia, testando-a, elaborando-a a cada nova ocasião.

Observamos que na cosmologia Pirahã, a ação é a pedra de toque, aquilo que a impulsiona, que faz com que se constitua, sendo, ao mesmo tempo, o que a transforma. A noção de predação, pensada enquanto ação e reação, sustentada pela noção de violência, possibilita ligar e religar as coisas e os seres do Cosmos, aprofundando, também, a partir do momento que entra em operação, a diferença. Vimos que os quatro conceitos fundamentais da cosmologia - apoiados na noção de corporalidade, materializados nos seres *ibiisi*, *abaisi*, *kaoaiboge* e *toipe* - utilizam-se, em grande medida, da linguagem predatória. Deste modo, o *ibiisi* é produto de uma relação entre a mulher e os animais e/ou vegetais. A mulher experimenta o efeito de uma ação predatória perpetrada pelos animais e/ou vegetais, predação esta mal-sucedida - "não passou de um susto" - que, por isso mesmo, dá vez à concepção, produzindo um novo *ibiisi*. O *ibiisi*, assim constituído, poderá sofrer outras transformações que, em se concretizando plenamente, irão originar um *abaisi*, ser cuja forma corporal é o resultado de uma "predação" bem-sucedida. Os *ibiisi* poderão ainda dar origem a dois seres: *kaoaiboge* e *toipe*, que encarnam, por assim dizer, o negativo e o positivo da predação. Os *kaoaiboge* são as presas potenciais, as vítimas por excelência, enquanto que os *toipe* são os predadores. O *ibiisi*, o corpo, o suporte material, terá ainda um destino que o ligará, mais uma vez, à idéia da predação. Este corpo, após a morte, poderá ter dois destinos: ser desenterrado e devorado pela onça, ou ser resgatado por *Igagai*, e levado para o patamar celeste, onde será 'cozido' tornando-se, assim, um ser mais-que-perfeito.

Os animais, por sua vez, são pensados por essa mesma lógica predatória. Os que se encontram no patamar dos Pirahã, quando mortos por eles, transformam-se em seres que passam a interagir com os Pirahã, através da vingança e da rivalidade. Os animais que se encontram nos demais patamares

do Cosmos são predados por aqueles que os criaram, pelos *abaisi,* que, tentando produzir diferenças, fazem, apenas, semelhanças; criam os animais à sua imagem, estabelecendo, assim, a identidade entre criador e criatura.

Entre os animais do patamar de referência e os ibiisi, é reconhecida uma diferença, condição da existência desse mundo. A predação vai colocar esta diferença em relação, num plano onde se supõe, antes de tudo, uma equivalência entre animais e homens, embora permaneçam diferentes. Diferença não significa, no pensamento Pirahã, desigualdade, do mesmo modo que semelhança (*igiabisai*="parece") não quer estabelecer identidade entre coisas. As relações entre os homens e animais se situam num plano de reciprocidade, de comunicação, onde interagem através de suas ações, podendo mesmo ocorrer uma inversão em suas posições: predador/presa e presa /predador.

Nesse mundo, os animais, os vegetais, os minerais e os homens, embora diferentes, compartilham uma mesma essência - o *etoibii* - algo que os põe em comunicação. O *etoibii* é aquilo que permite ligar todas as coisas, ao mesmo tempo em que demarca uma diferença fundamental: os *abaisi* e as mulheres não o têm. Os *abaisi,* em estado permanente; as mulheres, de forma provisória. A lógica predatória comparece mais uma vez, fazendo com que a mulher 'prede' o homem a partir do ato sexual, suscitando-lhe o desejo para obter o *etoibii.* Deste modo, a mulher o enfraquece, na mesma proporção em que ganha potência. Nos dias de hoje, cabe à mulher predar os animais da floresta para abastecer de carne as aldeias. Os animais, tornados perigosos por dominarem o "saber" sobre as formas de vingança, causam, por conseguinte, efeitos no corpo do predador. Assim, por sua ação, a mulher, torna-se vulnerável aos ataques predatórios. O insucesso da contra-predação - as investidas contra as mulheres não passam de "sustos" - produz, no entanto, a fecundação, que resulta na reprodução do *ibiisi.*

Neste sentido, a predação e o efeito que produz no ambiente Pirahã são de fundamental importância em sua cosmologia. Qualquer ação produzida é pensada enquanto interferência, violência que, por sua vez, desencadeia novas ações.

A partir da morte da lua, a diferença ganharia valor, tornando necessário, então, que se estabelecesse a forma através da qual os diferentes elementos

iriam interagir. O código da predação foi a via escolhida para a construção de pontes entre as diferenças.

Na mesma conjuntura, a produção nesse mundo é, também, predação. A fabricação de uma canoa, de um cesto, de um arco, a construção de uma casa, a preparação de uma roça, a morte de um peixe ou de qualquer outro animal implicam, necessariamente, em tomar consciência da forma predatória de atuar no mundo, e, portanto, dos riscos que se apresentam, da reação que advém de cada intervenção.

O pensamento Pirahã insiste, assim, em fazer fusões, em propor ligações entre os seres e as coisas que compõem o Cosmos, ao nível da práxis, nodulando, de uma só vez, pensamento e ação. Parece haver uma recusa em definir um campo que se poderia designar por "natureza", em oposição a outro, que poderia ser definido enquanto "sociedade". A relatividade das noções de presa e predador problematizam estes domínios assim constituídos. Parece que a diferença reconhecida e admitida por sua cosmologia não pode ser traduzida em termos de domínios, polaridades, oposições. Ao contrário, a diferença aqui cria continuidade entre as coisas - coisas diferentes, sem dúvida, e que se tornarão ainda mais diferentes a partir do ato e do efeito da predação.

BIBLIOGRAFIA

Publicações

ANÔNIMO
1880- "Notícia da voluntária redução de paz e amizade da feroz nação do gentio Mura nos anos de 1784/85/86".*Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, T.86.*

ANÔNIMO
1988[1826]-"Ilustração necessária e interessante relativa ao gentio da nação Mura, habitador dos Rios Madeira, Trombeta, Guatazes, Codajazes, Purus, Mamia, Coari, Parua e Copacá, na Capitania do Rio Negro, feita por um anônimo em 1826" *In Índios da Amazônia*(Moreira Neto, Carlos de Araújo) Petrópolis, Vozes.

ALBERT, Bruce
1985- *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est(Amazonie brésilienme).* Tese de doutorado, Univesidade de Paris X.

ALMEIDA, Candido Mendes de
1860- *Memórias para a história do extincto estado do Maranhão.* Rio de Janeiro, Typ. Commercio.

AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo
1852- *Dicionário topográphico, histórico, descriptivo da Commarca do Alto Amazonas.* Recife.

AMOROSO, Marta Rosa
1991- *Guerra Mura no Século XVIII: versos e versões. Representações dos Mura no Imaginário Colonial.* Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, IFCH, UNICAMP.
1992- "Corsários no caminho Fluvial. Os Mura do Rio Madeira". *In:* Carneiro da Cunha, M.(org.), *História dos Índios no Brasil* . São Paulo, Companhia das Letras/FAPESP.

ARHEM, K.
1981- Makuna social organization. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in north western amazon. *Uppsala studies in cultural anthropology*, 4.
1987- "Wives for sisters: the management of marriage exchange in northwest amazonia". *In:* Skar, Harald & Salomon, Frank(orgs.), *Natives and neighbors in south america.* Etnografiska Museum Norra Hamngatan 12 .Sweden.

AUTOS DA DEVASSA CONTRA OS ÍNDIOS MURA DO RIO MADEIRA E NAÇÕES DO RIO TOCANTINS(1738-1739).
1986- Introdução de Adélia Engrácia de Oliveira, Universidade do Amazonas, MINC, INL.

AZEVEDO, Agusto Peixoto de
1885- Memória sobre a descoberta de uma nova viagem da cidade de Cuiabá para o Pará. *Boletim da Sociedade de geografia do Rio de Janeiro,* 1: 25-42.

BAENA
1839- *Ensaio Corográphico sobre a província do Pará.* Pará, Santos & Menor.

BALDUS, Herbert
1970- *Tapirapé. Tribo Tupí no Brasil Central.* São Paulo, EDUSP/Companhia Editora Nacional.

BANDEIRA, Alípio
1926- *A Cruz Indígena.* Porto Alegre, Livraria do Globo.

BARBOSA, João Rodrigues
1875- *Exploração dos rios Uribu e Jatapu.* Rio de Janeiro, Typ. Nacional.

BARNARD, Alan; GOOD, Anthony
1984- Research Practices in the Study of Kinship. *ASA Research Methods in Social Anthropology* 2. London, Academic Press.

BATES, Henry Walter
1979- *O Naturalista no rio Amazonas.* Belo Horizonte, Ed. Itatiaia/Edusp.

BRINTON, Daniel
1946- *La Raza Americana.* Bueno Aires, Editorial Nova.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela
1978 - *Os mortos e os outros.* São Paulo, Hucitec.

CARTA RÉGIA DE 12 DE MAIO DE 1748 AO CAPITÃO-GENERAL DO PARÁ ACERCA DA EMANCIPAÇÃO E CIVILIZAÇÃO DOS ÍNDIOS
1837[1748]- *Revista do IHGB, t. 20.* Rio de Janeiro.

CAZAL, Manuel Aires de
1845- *Corographia Brasilica.* Rio de Janeiro, Casa Laemmert, 1845.

CHANDLESS, W.
1868- *Notas sobre o rio Purús lidas perante a Real Sociedade Geographica de Londres.* Transcrito nos Aquivos da Associação Comercial do Amazonas.

CHAUMEIL, Jean-Pierre
1979- *Hikamwo. Los Yagua del Nor-Oriente peruano.* Lima, Centro Aamazônico de Antropologia y Aplicacion Prática.
1982- "Representation du monde d'un chamane Yagua". *L'Ethographie*(Voyages chamaníques deux). N.87-88.

1983- *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nor-Est péruvien.* Paris, Édition de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
1985- "Échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'amazonie péruvienne". *Journal de la société des Americanistes*, LXXI. Paris.
1992- "La vida larga: inmortalidad y ancestralidad en la Amazónia". *In*: Langdon, E; Cipolletti, M.(Orgs), *La muerte y el mas alla en las culturas indigenas latino americanas.* Quito, Abya-Yala edciones.
1993- " Des Esprits aux ancêtres. Procédés linguistic, conception du langage et de la société chez les Yagua de l'amazonie perúvienne". *L'Homme(La remontée de l'Amazonie)*, 126-128.

CLASTRES, Pierre
1972- *Cronique des indiens Guayaki. Les Aché, chasseurs nomades du Paraguay.* Paris, Plon.
1978- "O arco e o cesto" *In: A sociedade contra o Estado.* Rio de Janeiro, Francisco Alves.

COOPER, John M.
1986- "Estimulantes e narcóticos" *In:* Ribeiro, Berta(Org.), *Suma Etnológica Brasileira*, Vol. 1. Petrópolis, Vozes/FINEP.

COSTA, Maria Heolíza Fénelon; MALHANO, Hamilton B.
1986- "A Habitação indígena brasileira". *In:* Ribeiro, Berta(Org.), *Suma Etnológica Brasileira*, Vol. 1. Petrópolis, Vozes/FINEP.

CROCKER, Jon Christopher
1985- *Vital souls. Bororo cosmology, natural simbolism and shamanism.* Tucson, The University of Arizona Press.

DA MATTA, Roberto
1970- "Les presages Apinaye" *In:* Jean Pouillon et Pierre Maranda(orgs.), *Echanges et communication: melanges offerts à Claude Lévi-Strauss* . The Hague, Mouton
1976- *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé.* Petrópolis, Vozes.
1977- "Panema: uma tentativa de análise estrural". *In: Ensaios de antropologia estrutural,* petrópolis, Vozes.

DA MATTA, R.; SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E.
1987- "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras" *In*: Oliveira Filho, João Pacheco de(org.), *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil.* Rio de Janeiro, Marco Zero/UFRJ.

DAL POZ, João
1991- *No país dos Cinta Larga. Uma etnografia do ritual.* Dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia, FFLCH, USP.

DANIEL, João
1975[1757]- *Thesouro descoberto no Rio Amazonas.* Rio de Janeiro, Anais da Biblioteca Nacional.

DESCOLA, Philippe
1986- *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*. Paris Edition de la Maison des Sciences de L'Homme.
1989- "Pensée mythique et théories de l'identité dans le monde Amazonien" *In*: *Encyclopéde Philosophique Universelle*. Paris, PUF.

DESCOLA, Philippe ; LORY, Jean-Luc
1982- "Les guerriers de l'invisible. Sociologie comparative de l'agression chamanique en Papouasie Nouvelle-Guinée(Baruya) et en Haute-Amazonie(Achuar)". *L'Ethographie*(Voyages chamaniques deux). N.87-88.

DUMONT, Jean-Paul
1972- *Under the rainbow. Nature and supernature among the Panare indians*. Austin, University of Texas Press.

DUMONT, Louis
1953- "The dravidian kinship terminology as expression of marriage". *Man*, 53,54.
1975- *Introduccion a dos teorias de antropologia social*. Barcelona, anagrama.
1975b- *Dravidien et Kariera. L'alliance de dans l'Inde du sud et en Australie*. Paris, Mouton.
1981- *Affinity as value: marriage alliance in south India, with comparatives essays on Australia*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

ELKIN, A. P.
1964- *The Australian Aborigenes*. New York, The Natural History Library/Anchor Books.

ERIKSON, Philippe
1986- "Alterité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi". *Journal de la Société des Americanistes*, LXXII: 185-210.
1987- "De l'apprivoisement a l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne". *Techniques & Culture*, 9.

EVERETT, Daniel
1979- *Aspectos da Fonologia Pirahã*. Dissertação de Mestrado em Linguística, IEL, Unicamp.
1985- "Dialogue and selection of data for grammar" *In:* Dascal, M. (org.), *Dialoguer an interdiciplinary approach*. Amsterdam, John Benjamins Pu.
1985b- "Syllabe weight, sloppy phonemes and channels in Pirahã discourse" *In*: *Niepokuj, M.*(org.).
1986- Ternarity and obligatory branching in Pirahã. ms, Unicamp, IEL.
1986b- "Pirahã clitic doubling". *Natural Languages and Linguistic Theory*, 4: 4
1992- *A língua Pirahã e a teoria da sintaxe. Descrição, perspectivas e teoria*. Campinas, Ed,. Unicamp.

FAUSTO, Carlos
1991- *Os Parakanã. Casamento avuncular e dravidianato na amazônia*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

FERNANDES DE SOUZA, André
1870[1848]- Notícias geográphicas da Capitania do Rio Negro no grande rio Amazonas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 67: 441-504.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues
1974- *Viagem Filosófica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá.* Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura.

FOX, Robin
1976- *Kinship and Marriage*. England, Penguin Books.

FOCK, Niels
1963- *Waiwai. Religion and society of an Amazonian Tribe*. The National Museum Copenhagen, Etnografisk Række, VIII.

FREITAS, Afonso Antonio de
1934- *Distribuição Geográfica das tribos indígenas na época do descobrimento.* Rio de Janeiro, Valverde.

GALVÃO, Eduardo
1961- "Panema. Uma crença do caboclo amazônico." *Revista do Museu Paulista*, n.s., vol v.
1979 - "Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900/1959" *In: Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

GIANNINI, Isabele Vidal
1990- *A Ave resgatada. Um estudo de etnoclassificação entre os Kayapó-Xikrin*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo, USP.
1991- "Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó-Xikrin". *Revista de Antropologia*, vol. 34

GOLDMAN, Irving
1968- *Los Cubeo. Indios del noroeste del Amazonas*. Instituto Indigenista Interamericano, Edições espiciales, 49, México.

GONÇALVES, Marco Antonio
1988- *Nomes e Cosmos. Uma descrição da sociedade e da Cosmologia Mura-Pirahã.* Dissertação de mestrado. PPGAS-Museu Nacional- UFRJ.
1990- "Trabalhando a endogamia: o caso Paresí". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*.ANPOCS. 14:32-45.
1990b- Nomes e Cosmos. Onomástica entre os Mura-Pirahã. *Comunicação* n. 20. PPGAS-Museu Nacional-UFRJ. 37 pp.
1992- "Os nomes próprios nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul". *Boletim Informativo e Bibliográfico*, 33. Rio de Janeiro, ANPOCS/Relume Dumará.
1993- *O Significado do nome: cosmologia e nominação Pirahã*. Rio de Janeiro, Sette Letras.

GONDIN, Joaquim
1925- *A Pacificação dos Parintintins.* Comissão Rondon, 87.
1938- *Etnografia Indígena.* Ceára, Ed. Fortaleza.

GORJÃO, Francisco Pedro de Mendonça
1904- "Por ordem o Ilmo. Exm. Senhor Francisco Gorjão, Capitão-General do Estado do Maranhão".*Revista do IHGB, t. 67.*

GREGOR, Thomas
1984- "O branco dos meus sonhos". *Anuário Antropológico* 82, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/ Universidade Federal do Ceará.
1985- *Anxious pleasures. The sexual lives of an Amazonian people.* Chicago, The University of Chicago Press.

HARNER, Michael J.
1973- *The Jivaro. People of sacred waterfalls.* Berkeley, University of California Press.

HENRICHS, Arlo L.
1964- "Os fonemas do Mura-Pirahã". *Boletim do Museu Goeldi*, n.s., Antropologia, n. 21.

HERING, H. von
1968- *Dicionário dos animais do Brasil.* Editora da Universidade de Brasília.

HOMBERG, Alan
1978- *Nomadas del arco largo. Los Sirionó del oriente boliviano.* México, Instituto Indigenista Interamaericano(Edicones especiales, n. 77)

HORNBORG, Alf
1988- *Dualism and Hierarchy in Lowland South America. Trajectories of Indigenous Social Organization.* Upsala, Upsala University.

HUGH-JONES, Christine
1979- *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia.* Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen
1979- *The palm and the Pleiades. Initiation and cosmology in northwest amazonia.* Cambridge, Cambridge University Press.

KELLER, Leuzinger
1875- Exploration made in valley of the river madeira.

KRACKE, Waud
s/d- O poder no sonho. *Série Antropologia* 79, Brasília, UNB.
1978- *Force and persuasion. Leadership in an amazonian society.* Chicago, The University of Chicago Press.

1985- "Mitos nos sonhos: uma contribuição amazônica à teoria psicanalítica do processo primário". *Anuário Antropológico* 84, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
1988- "Dream as deceit, dream as truth: the grammar of telling dreams". Trabalho apresentado ao 46 Congresso Internacional de Americanistas, Amsterdam.
1991- "Languages of dreaming: anthropological Approaches to the study of dreaming in other cultures". In: Gackenbach, J; Sheikh, A.(orgs), *Dream Images: a call to mental arms.* New York, Baywood Publishing Company, Inc.
1987- " 'Every one who dreams has a bit of shaman': cultural and personal meanings of dreams - evidence from the amazon". *Psychiatry Journal Univesity Of Ottawa*, vol 12, n. 2.

KROEBER, Alfred
1969- "Sistemas classificatórios de parentesco" *In*: Laraia, Roque(org.), *Organização Social.*Rio de janeiro, Zahar.

KUMU, U. P. ; KENHÍRI, T.
1980- *Antes o mundo não existia. A mitologia heróica dos índios Desana.* São Paulo, Livraria Cultura Editora.

LABRE, Antonio Rodrigues Pereira
1872- *Rio Purús.* Maranhão, Notícia.

LARAIA, Roque de Barros
1986- *Tupi: índios do Brasil atual.* São Paulo, FFLCH/USP(Antropologia, 11).

LAWRENCE, W. E.; MURDOCK, G. P.
1949- "Murgin social organization". *American Anthropologist*, 51:58-65.

LEACH, E. R.
1974- "As implicações estruturais do casamento com a prima-cruzada matrilateral". *In*: *Repensando a Antropologia.* São Paulo, Perspectiva.
1974b- [1951] "Aspectos do preço da noiva e da estabilidade do casamento entre os Kachin e os Lakher". *In*: *Repensando a Antropologia.* São Paulo, Perspectiva.
1974c- "Poliandria, herança e definição de casamento: com referência particular ao direito consuetudinário Cingalês". *In*: *Repensando a Antropologia.* São Paulo, Perspectiva.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1970- *O pensamento selvagem.* São Paulo, Companhia Editora Nacional.
1970b- *El origem de las maneras de mesa.* México, Siglo XXI Editores.
1975- *Totemismo hoje.* Petrópolis, Vozes.
1982- *As estruturas elementares do parentesco.* Petrópolis, Vozes.
1986- *Minhas Palavras.* São Paulo, Brasiliense.
1991- *O cru e o cozido.* São Paulo, Brasiliense.

LEVINHO, José Carlos
1986- Relatório para identificação e demarcação da área indígena Pirahã. Brasília, FUNAI.

LIMA, Tania Stolze
1986- *A vida social entre os Yudja(índios Juruna). Elementos de sua ética alimentar.* Dissertação de mestrado. PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.

LIZOT, Jacques
1973- "Onomastique Yanomami". *L'Homme*, n. 13:60-71.

MALHANO, Hamilton Botelho
1986- "Glossário da Habitação". *In:* Ribeiro, Berta(org.), *Suma Etnológica Brasileira*, Vol. 1. Petrópolis, Vozes/FINEP.

MARCOY, Paul
1875- *Travels in South America.* London.

MARTIUS, Karl F. von; SPIX, J.
1938-*Viagem pelo Brasil(1817-1820).* 3 vols. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.(2a. Edição, 1976, São Paulo, Melhoramentos/IHGB/INL/MEC).

MATTOS, Wilkens de
1856- "Alguns esclarecimentos sobre as Missões da Província do Amazonas". *Revista do IHGB, t. XIX.*

MAYBURY-LEWIS, David
1975- "Sistemas matrimoniales prescriptivos". *In*: Dumont, Louis, *Introduccion a dos teorias de antropologia social.* Barcelona, anagrama.

McCALLUM, Cecília
1989- *Gender, personhood and social organization amongst the Cashinahua of western amazonia.* Tese Ph. D. London School of Economics, Universidade de Londres.

MELATTI, Júlio Cezar
1976- "Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó" *In*: Schaden, Egon(org.), *Leituras de Etnologia brasileira.* São Paulo, Companhia Editora Nacional.
1981- "Marubo" *In: Povos Indígenas no Brasi(Javari)l,* 5. São Paulo, CEDI.

MENENDEZ, Miguel
1981/1982- "Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira". *Revista do Museu Paulista, n.s., vol. XXVIII*
1992- "A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizadores e indígenas" *In:* Carneiro da Cunha, M. (org.), *História dos Índios no Brasil.* São Paulo, Companhia das Letras/FAPESP.

MENGET, Patrick
1985- "Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'amérique du sud". *Journal de la société des Americanistes*, LXXI. Paris.

METRAUX, Alfred
1979- *A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis.* São Paulo, Editora nacional/ EDUSP.
1986- "Armas". *In:* Ribeiro, Berta(org.), *Suma Etnológica Brasileira.* Petrópolis, Vozes/FINEP.

MORAIS, P. José
1860- *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará(1759).* Rio de Janeiro.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo
1988- *Índios da Amazônia, de maioria a minoria(1750-1850).* Petrópolis, Vozes.

MOUTINHO, J. F.
1869- *Notícia sobre a província de Matto Grosso.* São Paulo.

MURPHY, Robert
1958- *Munduruku religion.* University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 41. Berkeley, Los Angeles.

NEEDHAM, Rodney
1962- *Structure and Sentiment.* Chicago, University of Chicago Press.
1975- "Analisis formal del matrimonio prescritivo entre primos cruzados patrilaterales". *In:* Dumont, Louis, *Introduccion a dos teorias de antropologia social.* Barcelona, anagrama.

NIMUENDAJU, Curt
1948-"The Mura and Pirahã". *In:* Steward, J.(org.), *Handbook of South American Indians.* Bull. Bur. Ethnol. Washington.
1952- *The Tukuna.* University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. XLV. Berkeley, Los Angeles.
1982a- "As tribos do Alto Madeira". *In: Textos Indigenistas.* São Paulo, Ed. Loyola.
1982b- "Os índios Parintintin do rio Madeira". *In: Textos Indigenistas.* São Paulo, Ed. Loyola.
1987- *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani.* São Paulo, EDUSP/HUCITEC.

NORONHA, P. José Monteiro de
1872- *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as últimas colonias do sertão, 1768.* Pará.

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de
1978- "A terminologia de Parentesco Mura-Pirahã". *Boletim do Museu Goeldi*, N-S, Antropologia, 66, 33p.
1986- "Introdução aos Autos da Devassa Mura..." *In: Autos da Devassa Mura...*, Universidade do Amazonas, MINC, INL.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de
1988- *"O nosso governo": Os Ticuna e o regime tutelar.* Rio de Janeiro, Marco Zero/CNPq.

OVERING [KAPLAN], Joana
1973- "Endogamy and marriage alliance: a note on continuity in Kindred Based Groups". *Man*, 8:555-570.
1975- *The Piaroa. A People of the Orinico Basin*. Oxford, Claredon Press.
1986- "Images of cannibalism, death, and domination in a 'non-violent' society" *In:* D. Richer(org.), *The Anthropology of Violence*. London, Basil Blackwell.
1993- "Death and Loss of civilized predation among the Piaros of the Orinoco Basin". *L'Homme(La remontée de l'Amazonie)*, 126-128.

ORTON, James
1870- *The Andes and the Amazon*. London.

PENNA, Herculano F.
1906[1853]- Falla dirigida à Assembléia Legislativa Provincial do Amazonas. Relatórios da Presidência da Província do Amazonas, publicado posteriormente em 1906 pelo Typographia do Jornal do Comércio.

PETESH, Natalie
1993- "A triologia Karajá: sua posição intermediária no continuuem Jê-Tupi" *In:* Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M.(orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, Edusp/Núcleo de História Indíegna.

PINTO, Márnio Teixeira
1989- *Os Arara: tempo, espaço e relações sociais em um povo Karibe*. Dissertação de mestrado, PPGAS-Museu Nacional-UFRJ.

PÓVOAS, Joaquim de Mello
1985- *Cartas do Primeiro Governador da Capitania do Rio Negro*. Manaus, Cedeam.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL
1981- *Javari*, vol. 5. São Paulo, CEDI.
1983- "Wayana-Aparai". Área 3 Amapá/Norte do Pará. São Paulo, CEDI.
1987/88/89/90- *Aconteceu Especial*, n.18. São Paulo, CEDI.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.
1951- "Murgin social organization". *American Anthropologist*, 53:37-55.
1978- "Organização Social das tribos Australianas". *In*: Melatti, J. C.(org.), *Radcliffe-Brown*, Coleção Grande Cientistas Sociais. São paulo, Ática.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. ; FORDE, Daryll
1982- *Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

RAMOS, Alcida Rita
1976- "O píblico e o privado: nomes pessoais entre os Sanumá". *Anuário Antropológico 76*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1990- *Memórias Sanumá. Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami.* São Paulo, Marco Zero/UNB.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo
1968- *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés.* Bogotá, Universidade de Los Andes.

RIVIERE, Peter
1971- "Marriage: a Reassessment" *In*: Needham, R.(org.), *Rethinking kinship and Marriage.* New York,Tavistock Publications.
1984- *Individual and society in Guiana.* Cambridge University Press.
1985- "Bride-Exchange, Bride-Capture & Bride-Service: Problems of Substitution". Paper apresentado ao Seminário "Organização Social e Sociedade na América do Sul tropical". PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.

RODRIGUES, Ivelise; OLIVEIRA, Adélia E.
1977- "Alguns aspectos da ergologia Mura-Pirahã". *Boletim do Museu Goeldi*, n.s., Antropologia , N. 65.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça
1993- *O Povo do Meio. Tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal.* Dissertação de mestrado em Antropologia Social, PPGAS, UNB.

ROPPA, Saviano
1978- "Os Mura-Pirahã". *Arq. Inst, Anatomia e Antropologia do Inst. de Amtropologia Souza Marques*, 3:411-433. Rio de Janeiro.

SANGIRADI JR.
1983- *O índio e as plantas alucinógenas.* Rio de Janeiro, Alhambra.

SCHADEN, Egon
1959- *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil.* Rio de Janeiro, MEC.
1974- *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní.* São Paulo, EPU/EDUSP.

SCHEFFLER, Harold; LOUNSBURY, Floyd
1971- *A study in structural semantics: The Sirionó kinship system.* Englewood Cliffs, Prentice hall.

SEEGER, Anthony
1981- *Nature and society in central Brazil. The Suya indians of Mato Grosso.* Cambridge, Harvard University Press.

SILVERWOOD-COPE, Peter
1980- "Cosmologia Maku". *Anuário Antropológico* 78, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

STEWARD, Julian
1948- "Cultures Areas of the tropical forest". *In: Handbook of South American Indians.* Bull. Bur. Ethnol. Washington.

STADEN, Hans
1974- *Duas viagens ao Brasil.* São Paulo/ Belo Horizonte, EDUSP/Itatiaia.

TAMBIAH, Stanley J.
1989- "Bridewalth and Dowry Revisited. The Position of Women in Sub-Saharan Africa and North India." *Current Anthropology*, 30(4):413-435.

TOWNSLEY, Graham Elliott
1988- *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society.* Tese Ph. D, Cambridge University.
1993- "Song paths. The ways and means of Yaminahua Shamanic Knowledge". *L'Homme(La remontée de l'Amazonie)*, 126-128.

TRAUTMANN, Thomas
1981- *Dravidian Kinship.* Cambridge, Cambridge University Press.

TAYLOR, Anne-Christine
1989- "La Parenté Jivaro". Universidade de Paris. Ms.

TAYLOR, Kenneth I.
1974- *Sanumá fauna: prohibitions and classifications.* Monografia N. 18, Caracas, Fundação La Salle de Ciências Naturales.

VIDAL, Lux
1977- *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira. Os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté.* São Paulo, Hucitec/EDUSP.

VIERTLER, Renate B.
1979- "A Noção de Pessoa entre os Bororo" *In:* Leite, Yonne(org), *Boletim do Museu Nacional, n.s., 32.(A construção da Pessoa nas sociedades indígenas.*
1991- *A refeição das almas. Uma interpretação etnológica do funeral dos índios Bororo-Mato Grosso.* São Paulo, Hucitec/EDUSP.

VILAÇA, Aparecida
1989- *Comendo como gente. Formas do Canibalismo Wari'(Pakaa Nova).* Dissertação de mestrado em Antropologia Social, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
1992- *Comendo como gente. Formas do Canibalismo Wari'.* Rio de Janeiro, Editora da UFRJ/ANPOCS.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1986- *Araweté: os deuses canibais.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/ANPOCS.
1987- "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". *In*: Oliveira Filho, J. P.(org.), *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil.* Rio de Janeiro, Marco Zero/UFRJ.

1987b- "Alguns aspectos do pensamento Yawalapiti(Alto Xingú): classificações e transformações". *In*: Oliveira Filho, J. P.(org.), *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil.* Rio de Janeiro, Marco Zero/UFRJ.

1990- Princípios e Parâmetros: um contário a L'Exercice de la parente. *Comunicação* 17. PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.

1991- "Cosmologie". *In:* Bonte, P.; Izard, M. *Dictionnarie de L'Ethnologie et de L'Anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.

1993- "Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico" *In*: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M.(orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo, Edusp/Núcleo de História Indíegna.

WAGLEY, Charles

1988- *Lágrimas de boas vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central.* Belo Horizonte, Itatiaia/EDUSP.

WAGNER, Roy

1967- *The Curse of Souw. Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea.* Chicago, The University of Chicago Press.

WIESEMAN, Ursula

1960- "Semantic categories of "good" and "bad" in relation to Kaingang personal names". Revista do Museu Paulista(N.S.), n. 12:177-84.

WILKENS, Henrique João

1991[1781]- Viagem que fez Henrique João Wilkens Sargento Mayor de Artilharia com Exersício de Engenheiro e segundo comissário da quarta divisão de limites, Portuguesa e Hespanhola ao antecipado exame do Rio Jupura partindo da vila de Ega no dia 23 de fevereiro de 1781, por ordem de Sua Magestade" *In:* Amoroso, Marta, *Guerra Mura no Século XVIII: versos e versões. Representações dos Mura no Imaginário Colonial.* Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, IFCH, UNICAMP.

1993[1785]- *Muhuraida ou o triumfo da fé*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional/ UFAM.

WILLEKE, Venancio

1978- *Missões Franciscanas no Brasil.* Petrópolis, Vozes.

YALMAN, Nur

1962- "The structure of the Sinhalese Kindred: a re-examination of the dravidian terminology". *American Anthropologist*, 64(3):548-575.

Documental

Biblioteca Nacional

ANÔNIMO

1788- "Relação circunstanciada do Rio Madeira, e seu território desde a sua foz até sua primeira cachoeira chamada de Santo Antonio, feita nos anos de 1788, 1787."

1790- "Novo Diário da viagem dos rios da Madeira, Mamoré e Guaporé, até Villa Bella, capital do governo de Matto Grosso em 1790".

BRAUN, João Vaco Manuel de

1784- "Roteiro corográfico da viagem que se costuma fazer da cidade de Santa Maria de Belém ... a Villa Bella, capital de Matto Grosso. Tirado do Diário Astronômico, que no rio Madeira fez o oficial João Vasco Manuel Braun em 1784".

NORONHA, José Monteiro, P.

1768- Roteiro da viagem da cidade do pará até as últimas colonias do sertão da pronvíncia"(escrita na Villa de Barcellos pelo Vigário Geral do Rio Negro).

Arquivo Nacional

RELATÓRIOS DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DO PARÁ

-1833- Machado de Oliveira
-1844- Silva Veloso

RELATÓRIOS E ANEXOS DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DO AMAZONAS

-1852- Tenreiro Aranha
- 1853- (nome do presidente não citado)
-1853- (anexo)Relatório de Serafim Salgado sobre a exploração do Rio Purús.
-1853- (anexo)Lista das nações ou tribus indígenas conhecidas na Província do Amazonas...
-1854/1855- Ferreira Pena
-1856- Dias Ferreira
-1857- (nome do presidente não citado)
-1858- José Furtado
-1858- (anexo) Diretorias, localização, população e índios.
-1865- Relatório de Viagem ao Madeira
-1866 - Epaminondas de Mello
-1866- Ramos Ferreira(Vice-Presidente)
-1870- Wikens de Mattos
-1877- Jacy Monteiro

FUNAI/SPI
1924- Relatório dos trabalhos do SPI, 1924.
1978- Processo Relatório da Situação Mura-Pirahã -BSB/0126/79
1985- Processo Regularização Fundiária -BSB/28870.001162/85.
1987- Processo Relatório Identificação e Delimitação da Área Indígena Pirahã-BSB/28870.3162/87

ANEXOS

Apêndice Lingüístico[259]

Quadro Fonético

Consoantes:

Modos de Articulação	Pontos de Articulação				
	bilabial	alveolar	aveopalatal	velar	glotal
oclusiva surda sonora	 p b	 t		 k k• g g•	 ?
africada			tξ		
fricativa		s	ξ		h
nasal	m	n			
lateral			l		
vibrante	b				

Vogais:

	anterior	central	posterior
Alta fechada aberta	 i í		 u w
Média fechada aberta	 ε		 o
Baixa		a	

259Para elaboração deste apêndice seguimos os trabalhos de Everett(1979) e Heinrichs(1964).

Descrição dos Fonemas:

/p/ — [p] oclusiva bilabial surda

/b/
- [m] (em início de palavra) nasal bilabial sonora
- [b] ~ [m] (nos demais contextos) oclusiva bilabial sonora
- [b] (em meio de palavra diante de vogal posterior) vibrante bilabial sonora

/t/
- [tξ](diante de i) africada alveopalatal
- [t](nos demais contextos) oclusiva alveolar surda

/k/
- [k.](entre vogais centrais) oclusiva pós-velar surda
- [k](nos demais contextos) oclusiva velar surda

/g/
- [n](em início de palavra) nasal alveolar sonora
- [g.](entre vogais centrais) oclusiva pós-velar sonora
- [l]~[g] (em meio de palavra depois de vogal posterior) duplo flap(um no palato e um no alveolo) com extensão da parte sub-lingual no lábio inferior
- [g](nos demais contextos) oclusiva velar sonora

/h/ — [h] fricativa glotal surda

/s/
- [ξ]~[s](antes de vogal anterior) fricativa pré-palatal surda côncava
- [s] (nos demais contextos) fricativa alveolar surda côncava

/ ʻ/ — [?] oclusão glotal(ocorre em toda palavra que se inicia com vogal)

/i/ ~/e/ — [i] (antes de vogal central) anterior, alta, fechada não arredondada

[í] ~[ɛ] (nos demais contextos) anterior, alta, aberta, não arredondada; anterior, média, aberta, não arredondada

/a/ — [a] central, baixa, aberta, não arredondada

/o/~/u/ — [u](depois de [a]) posterior, alta, fechada, arredondada

[w](antes de [i]) posterior, alta, assilábica, arredondada

[o](nos demais contextos) posterior, média, fechada, arredondada

Duração:

/alongamento/ [:] - em meio de palavra as consoantes surdas /p/, /t/, /k/, /'/,/s/, /h/

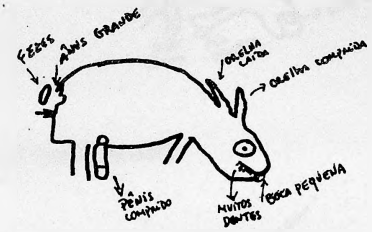
Tons:

Existem três tons fonêmicos (alto, médio e baixo)

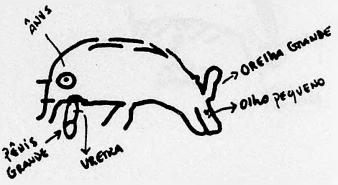
Padrão Silábico: CV e V. A única restrição é que /i/ nunca segue a /k/.

ANTA

1º PATAMAR TERRESTRE

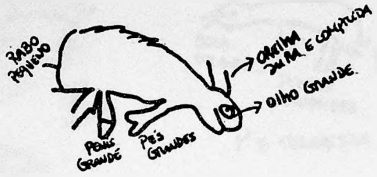


2º PATAMAR TERRESTRE

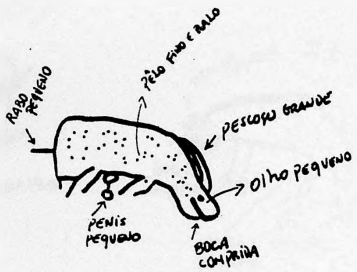


ANTA

1º PATAMAR CELESTE

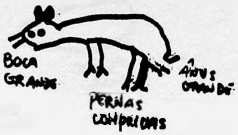


2º PATAMAR CELESTE



CAPIVARA

1º PATAMAR CELESTE

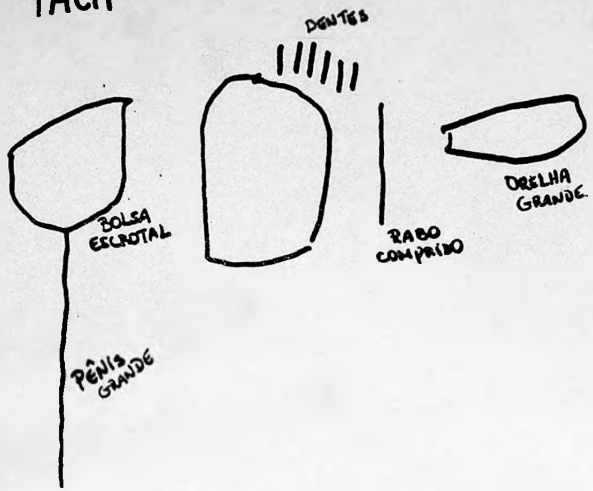


1º P. TERRESTRE

2º P. TERRESTRE

2º P. CELESTE

PACA


DENTES
BOLSA ESCROTAL
PÊNIS GRANDE
RABO COMPRIDO
ORELHA GRANDE